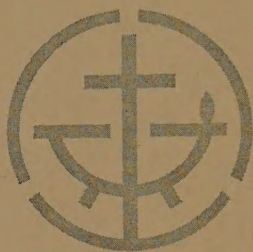


Zeitschrift
für die
neutestamentliche Wissenschaft
und
die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von
DR. ERWIN PREUSCHEN
in Darmstadt

1904

Fünfter Jahrgang



LIBRARY

Southern California
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, California

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer

geboren 1877
gestorben 1960

Wm. 17

Zeitschrift
für die
neutestamentliche Wissenschaft
und
die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von
DR. ERWIN PREUSCHEN

Fünfter Jahrgang
1904



GIESZEN
J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung
(Alfred Töpelmann)
1904

*Anderweitiger Abdruck der für die Zeitschrift bestimmten Abhandlungen
oder ihre Übersetzung innerhalb der gesetzlichen Schutzfrist ist nur mit
Genehmigung des Herausgebers und der Verlagsbuchhandlung gestattet.*

Inhaltsverzeichnis

	Seite
Preuschen, E., Todesjahr und Todestag Jesu	I
Bousset, W., Die Wiedererkennungsfabel in den pseudoklementinischen Schriften, den Menächmen des Plautus und Shakespeares Komödie der Irrungen	18
Hollmann, G., Die Unechtheit des zweiten Thessalonicherbriefs	28
Conybeare, F. C., The date of Euthalius	39
Drews, P., Untersuchungen zur Didache	53
Schwartz, E., Der verfluchte Feigenbaum	80
Vischer, E., Die Entstehung der Zahl 666 I	84
Corssen, P., Die Entstehung der Zahl 666 II	86
Holtzmann, O., Das Abendmahl im Urchristentum	89
Waitz, H., Simon Magus in der altchristlichen Literatur	121
Klein, G., Zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch	144
Cramer, J. A., Die erste Apologie Justins. I	154
Krüger, G., Der getaufte Löwe	163
Nestle, E., Die fünf Männer des samaritanischen Weibes	166
„ Eine Spur des Christentums in Pompeji?	167
Wrede, W., Zur Messiaserkenntnis der Dämonen bei Markus	169
Cramer, J. A., Die erste Apologie Justins. II	178
Lincke, K., Simon Petrus und Johannes Markus	191
Conrat, M., Das Erbrecht im Galaterbrief (3,15—4,7)	204
Clemen, C., Miscellen zu den Paulusakten	228
Greßmann, H., Studien zum syrischen Tetraevangelium	248
Wendling, E., Zu Matthäus 5,18.19	253
Denk, J., Camelus: 1. Kamel, 2. Schiffstau. (Matth 19,23)	256
Fraenkel, S., Zu dem semitischen Original von ἱλαστήριον und ἱλαστήριον	257
Bruston, C., La tête égorgée et le chiffre 666	258
Krüger, G., Noch einmal der getaufte Löwe	261
Nestle, E., Zur aramäischen Bezeichnung der Proselyten	263
Holtzmann, O., Noch ein Wort zur Ausgießung des Kelches beim Abendmahl	264
Preuschen, E., Hermann Usener zum 23. Oktober 1904	265
Corssen, P., Die Vita Polycarpi	266
Spitta, F., Beiträge zur Erklärung der Synoptiker	303
Conybeare, F. C., Dialogus de Christi Die natali	327
Wendland, P., Σωτήρ	335
Wrede, W., Zur Heilung des Gelähmten (Mc 2,1 ff.)	354
„ Zum Thema „Menschensohn“	359

Umstehend ein nach dem Alphabet der Verfasser geordnetes Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis

nach dem Alphabet der Verfasser

	Seite
Bousset, W., Die Wiedererkennungsfabel in den pseudoklementinischen Schriften, den Menächmen des Plautus und Shakespeares Komödie der Irrungen . . .	18
Bruston, C., La tête égorgée et le chiffre 666	258
Clemen, C., Miscellen zu den Paulusakten	228
Conrat, M., Das Erbrecht im Galaterbrief (3,15—4,7)	204
Conybeare, F. C., The date of Euthalius	39
„ Dialogus de Christi Die natali	327
Corssen, P., Die Entstehung der Zahl 666	86
„ Die Vita Polycarpi	266
Cramer, J. A., Die erste Apologie Justins. I. II.	154. 178
Denk, J., Camelus: 1. Kamel, 2. Schiffstau. (Matth 19,23)	256
Drews, P., Untersuchungen zur Didache	53
Fraenkel, S., Zu dem semitischen Original von ἱλατήριος und ἱλατήριον	257
Greßmann, H., Studien zum syrischen Tetraevangelium	248
Hollmann, G., Die Unechtheit des zweiten Thessalonicherbriefs	28
Holtzmann, O., Das Abendmahl im Urchristentum	89
„ Noch ein Wort zur Ausgießung des Kelches beim Abendmahl	264
Klein, G., Zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch	144
Krüger, G., Der getaufte Löwe	163. 261
Lincke, K., Simon Petrus und Johannes Markus	191
Nestle, E., Die fünf Männer des samaritanischen Weibes	166
„ Eine Spur des Christentums in Pompeji?	167
„ Zur aramäischen Bezeichnung der Proselyten	263
Preuschen, E., Todesjahr und Todestag Jesu	I
„ Hermann Usener zum 23. Oktober 1904	265
Schwartz, E., Der verfluchte Feigenbaum	80
Spitta, F., Beiträge zur Erklärung der Synoptiker	303
Vischer, E., Die Entstehung der Zahl 666	84
Waitz, H., Simon Magus in der altchristlichen Literatur	121
Wendland, P., Σωτήρ	335
Wendling, E., Zu Matthäus 5,18.19	253
Wrede, W., Zur Messiaserkenntnis der Dämonen bei Markus	169
„ Zur Heilung des Gelähmten (Mc 2,1 ff.)	354
„ Zum Thema „Menschensohn“	359

Todesjahr und Todestag Jesu.

Vom Herausgeber.

Eine genaue Berechnung des in den Evangelien nicht überlieferten Todesjahres Jesu ist die Grundlage und der Ausgangspunkt für alle chronologischen Feststellungen neutestamentlicher Ereignisse. Daher ist es verständlich, daß die Literatur über den Gegenstand recht umfangreich ist. Nicht nur alle der Chronologie gewidmeten Werke müssen irgendwie darauf Bedacht nehmen, nicht nur jede Darstellung des Lebens Jesu irgendwie sich damit abfinden, sondern auch jeder, der die Chronologie des apostolischen Zeitalters zu ermitteln versucht, hat für eine feste Berechnung dieses Ausgangspunktes Sorge zu tragen. Eine Aufzählung der einzelnen Lösungsversuche ist hier nicht beabsichtigt und ebensowenig eine kritische Durchmusterung der Literatur¹. Überblickt man die Datierungsversuche, so sieht man, daß von der zehnjährigen Amtsführung des Pontius Pilatus, während der Jesus hingerichtet wurde, kein Jahr unbesetzt geblieben ist. Vermißt man auch bei sehr vielen dieser Datierungsversuche die Bekanntschaft mit der Methode chronologischer Berechnung, so bleibt doch das Schwanken auch der sorgfältig und sachgemäß geführten Untersuchungen noch so groß, daß man an einer endgültigen Berechnung des Datums und damit überhaupt an der Möglichkeit fester Resultate für die neutestamentliche Chronologie verzweifeln

¹ Man findet die hierher gehörigen Schriften verzeichnet bei H. Sevin, *Chronologie des L. Jesu*², Tübingen 1874, S. 135 ff. Aus der älteren Literatur ragen hervor die Erörterungen von Sanclemente, *Exercitatio chronolog. de anno dominicae passionis* im Anhang seines Werkes *de vulgaris aerae emendatione Romae* 1793, p. 493 sqq.; J. F. Wurm, *Astronom. Beyträge z. genäherten Bestimmung des Geburts- u. Todesjahres Jesu in Bengels Archiv für d. Theolog.* II (1818), 261 ff.; L. Ideler, *Handb. d. mathemat. u. techn. Chronologie* II, 412 ff. Aus neuerer und neuester Zeit sind zu nennen: J. van Bebbber, *Zur Chronologie des Lebens Jesu*, Münster 1898; H. Achelis, *E. Versuch, den Karfreitag zu datieren* (Nachr. d. Gött. Gesellschaft d. Wissensch. 1902, H. 5), sowie der ausgezeichnete Art. *Chronology of the NT* von C. H. Turner in *Hastings Dictionary of the Bible* I, p. 403 ff. Weitere Literaturangaben bei Zöckler, Art. *Jesus Christus* in *Haucks RE*³, IX, 41 f.

könnte. Der von H. Achelis unternommene Versuch, mit Hilfe astronomischer Berechnungen Sicherheit zu schaffen, ist insofern nicht vollständig geglückt, als er zwei Daten geliefert hat, die beide als gleichwertig angesehen werden können, nämlich Freitag den 7. April 30 (= 783 d. St.) und Freitag den 3. April 33 (= 786 d. St.). Achelis entscheidet sich aus allgemeinen Gründen für das erste Datum. Einen sicheren Beweis, daß das zweite Datum unbrauchbar sein müsse, hat er indessen nicht geliefert. Daher mag es erlaubt sein, die Frage nochmals zu untersuchen und auf einem neuen Wege den Nachweis zu erbringen, daß Jesus wirklich am 7. April 30 gekreuzigt worden ist¹.

Jedes Datum kann auf zwei Weisen ermittelt werden: 1) wenn eine Überlieferung irgend welcher Art über das Datum vorhanden ist, oder 2) wenn das berichtete Faktum irgend welche Elemente, die eine chronologische Berechnung ermöglichen, in sich trägt. Da die älteste Überlieferung über den Tod Jesu in den Evangelien nicht mit einer Datierung versehen ist, muß zunächst der Versuch gemacht werden, die zweite der genannten Methoden zur Anwendung zu bringen.

I.

Als feststehend darf angesehen werden, daß Jesus an einem Freitag starb. Darüber sind die Berichte sämtlicher Evangelien einig (Mt 27, 62. Mc 15, 42. Lc 23, 54. Jo 19, 14. 31. 42). Ließe sich ein chronologisch brauchbares Merkmal dieses Freitags auffinden, so wären damit die Elemente einer Berechnung gegeben. Ein solches scheint nun sofort darin vorhanden zu sein, daß dieser Freitag von den evangelischen Berichten in enge Verbindung mit dem jüdischen Osterfeste gesetzt ist. Allein hier beginnen sogleich die Schwierigkeiten. Die Synoptiker geben bestimmt an, daß Jesus mit seinen Jüngern noch das Paschamahl genossen habe (Mc 14, 12. Mt 26, 17. Lc 22, 7). Diese Mahlzeit findet aber nach der jüdischen Festordnung am 15. Nisan statt, der wie jeder jüdische Tag Abends beginnt und endet. Ist die Angabe richtig, so ist Jesus an dem Morgen des 15. Nisan gekreuzigt worden, nachdem er noch am Abend zuvor mit seinen Jüngern zusammengewesen war und mit ihnen das Paschamahl gegessen hatte. Dieser Angabe widerspricht das vierte Evangelium. Nach ihm brach erst nach Vollzug der Kreuzigung das Fest an, und gerade der Anbruch des Festes war für die Juden Anlaß,

¹ Die Resultate der folgenden Untersuchung habe ich in einer Sitzung des Histor. Vereins f. d. Großherzogt. Hessen am 3. März 1903 in Darmstadt vorgetragen; s. Quartalblätter d. Histor. Vereins f. d. Großherz. Hessen N. F. III, 363 f.

auf eine möglichst rasche Bestattung zu dringen (19, 31 ff.). Nach dieser Angabe ist Jesus am 14. Nisan, des Morgens hingerichtet und im Laufe des Nachmittags begraben worden. So ergeben sich zwei Berechnungen des Todestags; 1) Freitag der 15. Nisan; 2) Freitag der 14. Nisan. Es ist weiter zu fragen, ob eine genauere Bestimmung mit Hilfe des jüdischen Kalenders möglich ist.

Da die Juden zur Zeit Jesu noch keinen festen Kalender besaßen, waren sie, soweit sie sich nicht etwa von fremden Kalendern abhängig machten, auf die Beobachtung der Mondphasen angewiesen¹. Da sie regelmäßig den Neumond als Fest begingen, zudem mit dem Nisan das neue Jahr begann, so waren sie zu genauer Beobachtung des Mondes angehalten². Das Pascha- und Mazzenfest fand vom 15. Nisan, dem Vollmondstag, an statt. Da an diesem Feste (am 16. Nisan) schon die Erstlinge der Ernte dargebracht werden mußten, war darauf Bedacht zu nehmen, daß man nicht zu früh in den Frühling hineingeriet. Eine Berechnung der Frühlingsvollmonde mußte demnach die Daten für das Pascha ergeben und daraus läßt sich weiter berechnen, welche Freitage als Kreuzigungstage in Betracht kommen. Die mit den früheren im wesentlichen übereinstimmenden Berechnungen des Berliner astronomischen Recheninstitutes, die Achelis mitgeteilt hat, ergeben als Vollmondstage Donnerstag den 6. April 30 (Eintritt 10—11 Uhr Nachmittag Jerusalem Zeit) und Freitag den 3. April 33 (Eintritt 5—6 Uhr Nachmittags). Mit diesen beiden Daten wären demnach die Paschaanfänge gegeben. Das erste Datum stimmt genau mit dem synoptischen Bericht: Donnerstag den 6. April 30 Abends aß Jesus mit seinen Jüngern das Paschalamm, Freitag den 7. April als am Festtage des Pascha wurde er hingerichtet und am Abend begraben. Das zweite Datum stimmt mit der johanneischen Tradition: Freitags, am 3. April 33 wurde Jesus hingerichtet. Am Abend dieses Tages begann, als Jesus schon im Grabe lag, das Fest mit dem Mahle. Beide Daten sind gleich tadellos und eine Entscheidung für das eine oder andere könnte nur auf Grund einer Bevorzugung der einen oder andern Tradition erfolgen. Dadurch wird in die Berechnung ein völlig fremdartiges Moment eingeführt, das zu keiner zwingenden Evidenz erhoben werden kann. Deshalb ist die andere

¹ Vgl. die eingehenden Nachweise bei E. Schürer, *Gesch. d. jüd. Volkes* 3 I, 747 ff.

² Durch Bewölkung konnte die Beobachtung erschwert werden. Da aber in Jerusalem im Durchschnitt auf den März nur 6, auf den April nur 4 Regentage fallen (Furrer in *Schenkels Bibel-Lexikon* V, 671), so wird man durch die Witterung nur selten an genauer Beobachtung gehindert gewesen sein.

Methode zu versuchen, wobei man freilich darauf verzichten muß, von der ältesten Tradition eine Unterstützung zu erhalten.

II.

Befragt man die Überlieferung um ein Datum, so fehlt es zwar nicht an Antworten; allein die Antworten können nicht befriedigen, da sie weder ein einheitliches, noch überhaupt ein brauchbares Datum an die Hand zu geben scheinen. Sondert man die Zeugnisse, so ergeben sich ohne Schwierigkeit bestimmte Gruppen, die leicht auf einheitliche Überlieferungen zurückzuführen sind¹. Eine weit verbreitete Überlieferung gibt als Todesjahr das der Gemini, d. h. das Konsulatsjahr des Rubellius Geminus und des Fufius Geminus an. Das ist das Jahr 782 d. St. = 29 n. Chr.² Von den in der Anmerkung zitierten Stellen bietet ein Teil auch die genauere Datierung nach dem Monatstag. Mit großer Übereinstimmung geben diese Stellen VIII Kal. Apriles = 25. März an. Hätte diese Überlieferung recht, so wäre demnach Christus am 25. März 782 d. St. = 29 unsrer Ära gestorben. Dann aber müßte man darauf verzichten, die Zeitangaben der Evangelien irgendwie als glaubwürdig anzusehen. Denn nach Lc 3, 1 hat Jesus im 15. Jahre des Kaisers Tiberius, also eben in dem Konsulatsjahre der Gemini seine Wirksamkeit begonnen, kann daher unmöglich in diesem Jahre am Paschafeste gestorben sein. Ferner fand im Jahre 29 das Paschamahl am Sonntag dem 17. April statt; folglich wäre Jesus, die Richtigkeit der evangelischen Tradition wenigstens in diesem Punkte vorausgesetzt, am Sonntag dem 17. April oder am Montag dem 18. April gestorben. Man sieht, daß diese Chronologie alles in Frage stellt, und hat zu entscheiden, ob man einer, zuerst gegen das Ende des 2. Jahrhunderts auftauchenden³ Datierung folgen will, oder den Angaben der Evangelien.

¹ Eine reichhaltige aber bei weitem nicht erschöpfende Zusammenstellung von Zeugnissen findet sich bei Clinton, *Fasti Romani* I, p. 125qq.

² Stellen führt Ideler, *Handbuch* II, 413f. an. Die wichtigsten sind: Tertullian, *adv. Judaeos* 8 (II, 719 Öhler) *adv. Marc.* I, 15 (II, 63 Öhler). Lactanz, *Instit.* IV, 10, 18 (I, 304 Brandt); *de persec.* 2 (II, 173 Laubmann). Sulpitius Severus, *Histor. eccl.* II, 27, 5 (p. 82, 16 Halm). Augustin, *de civitate dei* XVIII, 54 (II, 360, 26 Hoffmann) *Chronogr.* v. 354 (*Monum. German. Auct. antiquiss.* IX, 57, vgl. 73) *Consularia Cpolitana* (*Monum. Germ. l. c.* p. 220). Barbarus Scaligeri (*Monum. German. l. c.* p. 281) u. a. Von griechischen Schriftstellern sind besonders zu nennen: Clemens Alex., *Strom.* I, 21, 145 (15. Jahr Tiberius = 29 n. Chr.). Julius Africanus im *Chronikon* (nach Hieronymus, *Comm. in Daniel.* 9 [V, 2, p. 683^c Vall.]).

³ Woher Tertullian, der *adv. Jud.* 8 diese Datierung zuerst bringt (vgl. *adv. Marc.* I, 15), sie entnommen hat, läßt sich nicht ausmachen. Sie scheint zu seiner Zeit schon

Läßt man das Todesjahr zunächst auf sich beruhen und sieht das Datum selbst genauer an, so muß die Angabe einige Bedenken erwecken. Daß gerade der 25. März als Todestag erscheint, wäre an sich nicht wunderbar. Aber wenn man erwägt, daß man auf diesen Tag Frühlingsanfang setzte¹, so wird man schwerlich geneigt sein, dieser bestimmten Tagesangabe allzuviel Vertrauen entgegenzubringen. Ob das Datum willkürlich ersonnen wurde oder ob es durch irgend eine Allegorie begründet war, läßt sich nicht mehr ausmachen, da wir nicht wissen, in welchem Zusammenhange es zuerst aufgetaucht ist. Aber welcher Art die Begründung auch gewesen sein mag, gegenüber den Aussagen der Evangelien wird man sie kaum ernsthaft in Rechnung ziehen dürfen. Somit ist die Notwendigkeit gegeben, sich nach anderweitigen, wenn auch weniger häufig bezeugten Überlieferungen umzusehen. Dabei wird man aber auf die Berechnungen in den Ostertafeln verzichten müssen. Denn sie sind, wie leicht zu bemerken ist, aus den Osterzyklen herausgerechnet, also auch nicht überliefert. Eine solche Berechnung liegt in der fälschlich dem Cyprian zugeschriebenen Schrift *de pascha computus* 9 vor². Hier heißt es, daß Jesus das Paschamahl mit seinen Jüngern gegessen habe „VI Id. Apriles V feria“ d. h. am Donnerstag dem 8. April, und daß er gestorben sei am andern Tag „V Id. April VI feria“ d. h. am Freitag dem 9. April. Aber diese Daten treffen nur für die Jahre 28 und 34 zu, an denen der 8. April wirklich ein Donnerstag und der 9. ein Freitag war. Damit ist jedoch die Rechnung wieder unbrauchbar geworden, da 28 das Paschamahl am Abend des Montags des 29. März gegessen wurde, im Jahre 34 jedoch am Abend des 23. März, einem Dienstag. Hieraus ergibt sich, daß die von dem gelehrten Verfasser dieses Computus herausgerechneten Zahlen nicht richtig sind. Schiebt man sie um 2 Tage zurück, so wäre die Sache in Ordnung und würde für das Jahr 30 stimmen. Aber mit einer solchen Gewaltkur tut man der Rechnung des Schriftchens keinen Dienst und uns würde es nichts nützen.

Die eingehendsten Daten über den Todestag Jesu verdanken wir Clemens v. Alexandrien und es ist zu verwundern, daß dessen Angaben noch nicht die Aufmerksamkeit gefunden haben, die sie verdienen³. In

weit verbreitet gewesen zu sein, da er sie als selbstverständlich einführt. An gnostische Exegeten zu denken, liegt nahe.

¹ Plinius, hist. natur. XVIII, 64, 2. Ideler, Handbuch II, 124.

² Opera Cypriani III, 256 ed. Hartel. Die Schrift stammt nach c. 22 aus dem Jahre 242/243. Ihr Verf. ist unbekannt.

³ Die Abhandlung von Lagarde in den Septuagintastudien I (Abh. d. Gött. Gesellsch. d. Wissensch. XXXVII) ist leider nicht so weit gediehen. Nicht einmal der Abdruck

der Tat scheinen sie mir den Schlüssel zu den sämtlichen chronologischen Angaben über das Leben Jesu zu geben. Die Angaben finden sich in dem chronographischen Abschnitt Strom. I, 21, 145sq. Die Berechnung ist auf den Tod des Commodus gestellt, der in der Sylvesternacht 192 auf 193 erfolgte. Clemens zählt nun Strom. I, 21, 145 von dem Tode Jesu bis zur Eroberung von Jerusalem 42 Jahre, 3 Monate, von dem Fall Jerusalems bis zum Tode des Commodus 121 Jahre, 10 Monate, 3 Tage¹. Demnach setzte er den Fall Jerusalems auf Sonnabend den 28. März 71. Werden davon 42 Jahre, 3 Monate abgezogen, so würde sich das ganz unverständliche Datum 28. Dezember d. J. 28 ergeben. Mit diesem Datum ist offenbar nichts anzufangen. Nimmt man jedoch eine Verderbnis des überlieferten Textes an der Stelle an und liest statt „42 Jahre 3 Monate“ vielmehr „42 Jahre 3 Tage“, so ist die Sache in Ordnung. Dann erhalten wir als Datum des Todes den 25. März des Jahres 29, genau wie die oben besprochene Überlieferung angibt. Die Geburt Jesu war dann dem Datum des Todes um 30 Jahre 3 Monate vorausgegangen = 25. Dezember. Diese Berechnung hilft demnach auch nicht weiter, da sie nur wiedergibt, was offenbar zur Zeit des Clemens landläufige Ansicht war.

Glücklicherweise hat sich aber Clemens nicht darauf beschränkt, die herkömmliche Datierung mitzuteilen, die auch er sich angeeignet hat, sondern er hat noch eingehendere Mitteilungen über die Ergebnisse seiner Nachforschungen gemacht. Die Worte lauten Strom. I, 21, 146, nachdem er vorher davon gesprochen hat, daß die Anhänger des Basileides den Tagtag Jesu feiern, der nach der Behauptung Einiger der 15. Tybi des 15. Jahres des Tiberius, nach der Anderer der 11. Tybi sei: τὸ δὲ πάθος αὐτοῦ ἀκριβολογούμενοι φέρουσιν οἱ μὲν τινες τῷ ἐκκαδεκάτῳ ἔτει Τιβερίου Καίσαρος Φαμενώθ κε', οἱ δὲ Φαρμουθὶ κε' ἄλλοι δὲ Θαρμουθὶ 10' πεπονθέναι τὸν σωτῆρα λέγουσιν. καὶ μὲν τινες αὐτῶν φασι Φαρμουθὶ γεγενῆσθαι κδ' ἢ κε'. Wer die „sorgfältigen Forscher“ gewesen sind, denen Clemens diese Angaben verdankt, sagt er nicht. Man wird sie aber dem ganzen Zusammenhang zufolge wohl ebenfalls in den Kreisen der Basilidianer suchen dürfen. Doch scheint sich der Wert dieser Notiz sofort wieder in Nichts aufzulösen, da sie gleich drei Daten für den Wochentag über-

des Textes konnte von ihm bis zu diesem Punkt geführt werden. Ich zitiere daher nach Dindorf.

¹ Clemens Al., Str. I, 21, 145: ἀφ' οὗ δὲ ἐπαθεν ἕως τῆς καταστροφῆς Ἱερουσαλὴμ γίνονται ἔτη μβ' μῆνες (lies ἡμέραι) γ' καὶ ἀπὸ τῆς καταστροφῆς Ἱερουσαλὴμ ἕως Κομμοδῶ τελευτῆς ἔτη ρκα' (Cod. ρκη') μῆνες ι' ἡμέραι γ'.

liefert: den 25. Phamenoth, den 25. Pharmuthi und den 19. Pharmuthi. Erweckt die Datierung auf das 16. Jahr des Kaisers Tiberius = 783 d. St. oder 30 unserer Ära gutes Zutrauen, so scheint dieses Zutrauen durch die Gespaltenheit der Tradition mit Bezug auf das Monatsdatum hoffnungslos erschüttert. Doch muß es Aufgabe sein, die einzelnen Daten genauer zu prüfen, ehe man sie in Bausch und Bogen verwirft.

Als Clemens schrieb und als man in Ägypten die mitgeteilten Daten aufzeichnete, hatte man als offiziellen Kalender den von Augustus eingeführten julianischen in Gebrauch. Epoche dieses Kalenders war 1. Thoth = 29. August d. J. 723 d. St. = 30 v. Chr.¹ Reduziert man die Daten des Clemens auf den julianischen Kalender, so ergibt sich für das Jahr 59 der actischen Ära = 783 d. St. = 30 n. Chr., daß der 25. Phamenoth dem 21. März entspricht. Man wird aber wohl nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß in diesem Datum keine neue Überlieferung steckt, sondern die bekannte, den Abendländern geläufige. Indem man nämlich einfach März = Phamenoth setzte, was zwar nicht ganz korrekt war, aber doch im wesentlichen der Sache entsprach, rechnete man 25. Phamenoth in VIII Kal. Apr. um. In Ägypten selbst wird diese Umrechnung schwerlich vollzogen worden sein, da man dort wußte, daß 1. Phamenoth der alexandrinischen Ära nicht = 1. März ist. Wohl aber konnte man in Rom oder sonstwo leicht zu der Gleichung kommen, da man dort über die Besonderheiten des ägyptischen Kalenders schwerlich so genau Bescheid wußte. Dies Datum hat demnach auszuscheiden.

Es bleiben noch die beiden andern Daten, 19. und 25. Pharmuthi übrig. Nimmt man an, daß auch diese beiden Daten nach dem römisch-ägyptischen Kalender gegeben sind, so führt der 19. Pharmuthi auf den 14., der 25. auf den 19. April. Als Todestag kann keiner der beiden Tage in Betracht kommen, wenschon der 14. April im Jahre 30 auch auf einen Freitag fiel, weil die Mondphase nicht stimmt und darum nicht Pascha gewesen sein kann. Wäre das zweite Datum für das Jahr 26 angegeben, so träfen die Voraussetzungen zu; der 19. April dieses Jahres ist Freitag und da am 20. April 3—4 Nachm. Vollmond eintritt, hat an diesem Tage das Pascha begonnen. Aber auch mit dieser scheinbaren Übereinstimmung ist nicht viel gewonnen. Denn einmal ist das Paschamahl erst am 20. gefeiert worden, so daß Jesus zwei Tage vor dem Fest gestorben wäre. Das ist durch Mc 14, 1 ausgeschlossen. Sodann kann das Jahr 26 darum nicht in Betracht kommen, weil Pontius Pilatus erst

¹ Vgl. dazu Ideler, Handbuch d. math. u. techn. Chronol. I, S. 140ff.

im Jahre 26 die Verwaltung des Landes übernommen hatte¹, die Evangelien aber deutlich erkennen lassen, daß er nicht unmittelbar am Anfang seiner dortigen Amtstätigkeit steht. Zudem ist es überhaupt zweifelhaft, ob er schon am Anfang des Jahres in Palästina amtierte. So ist eine Benutzung dieser beiden Daten ausgeschlossen, wenn sich nicht die Möglichkeit ergibt, sie anders zu berechnen.

Die Ägypter benutzten in der Kaiserzeit offiziell den römisch-alexandrinischen Kalender; außerhalb Alexandrias aber und wahrscheinlich auch dort in den bürgerlichen Kreisen war noch in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts das bewegliche Jahr des alten ägyptischen Kalenders in Gebrauch². Dies bewegliche Jahr hatte 12 Monate zu je 30 Tagen, denen am Schluß zum Ausgleich 5 Tage angehängt wurden. Alle vier Jahre verschob sich demnach dies Jahr im Verhältnis zum Sonnenjahr um einen Tag, so daß in dem Zyklus von $365 \times 4 = 1460$ Jahren jeder Monatstag des ägyptischen Jahres einmal durch alle Monate des festen Sonnenjahres oder julianischen Jahres hindurchlief. Diese Periode nannte man Sothisperiode oder Hundssternperiode, weil das Zusammentreffen des Jahresanfanges am 1. Thoth mit dem heliakischen Frühaufgang des Sirius (am 20. Juli) Epoche bildete³. Eine solche Epoche trat 139 n. Chr. ein, wie aus dem klaren Zeugnis des Censorinus *de die natali* 21 hervorgeht. Von diesem festen Punkt aus läßt sich daher jedes Datum eines beliebigen Jahres berechnen⁴. Im Jahre 29/30 fiel der 1. Thoth des beweglichen Jahres auf den 16. August des julianischen Jahres. Der erste Pharmuthi demnach auf den 14. März. Der 25. Pharmuthi des Jahres 30 entspricht daher dem 7. April des julianischen Kalenders, während der 1. April auf den 19. Pharmuthi fiel. Damit dürfte das Rätsel dieser Datierung gelöst sein und zwar in einer für die Sicherheit der Berechnung des Todestages Jesu sehr erfreulichen Weise. Clemens hat aus gnostischen Kreisen von Leuten, die sich genau mit der Frage abgegeben hatten, erfahren, daß Jesus im 16. Jahre des Tiberius = 783 d. St. = 30 unserer Rechnung am 7. April, nach andern am 1. April gestorben sei. Da sich nun, wie oben gezeigt wurde, auf ganz andern Wege durch

¹ Schürer, *Gesch. d. jüd. Volks* 3 I, 487 Anm. 141.

² Vgl. Ideler, *Handbuch* I, 150f. nach Censorinus, *de die natali* 18.

³ Vgl. dazu Ideler, *Handbuch* I, 124 ff. Die Untersuchungen von R. Lepsius, *Die Chronologie d. Ägypter* I, Berl. 1849, haben dazu nichts Neues beigebracht.

⁴ Die Chronolog. Vergleichungstabellen von E. Mahler, Wien 1889 sind danach für die Jahre 747 v. Chr. bis 451 n. Chr. berechnet. Auch mit den vortrefflichen Hilfstafeln für Chronologie von R. Schram (*Denkschr. d. Wiener Akademie math.-naturw. Klasse* XLV) lassen sich die entsprechenden Daten leicht finden.

Rechnung ebendasselbe Resultat ergibt, so wird man sagen dürfen, daß diese Übereinstimmung nicht zufällig ist, sondern daß sich in gnostischen Kreisen in der Tat eine geschichtliche Kunde von dem Datum des Todestages Jesu erhalten hat. Damit scheint allerdings, soweit überhaupt ein Datum historisch beweisbar ist, mit Sicherheit bewiesen, daß Jesus am 7. April des Jahres 30, einem Freitag, gekreuzigt worden ist.

III.

Versucht man die Kalendernotiz herzustellen, aus der Clemens oder sein Gewährsmann die Angabe entnahm, so würde sie etwa so zu formulieren sein:

ὑπατεύοντος 'Ρούφου καὶ 'Ρουβελλίωνος ἔτι 15' Τιβερίου Καίσαρος Φαρμουθὶ κε' πέπονθεν ὁ σωτήρ.

Um das scheinbar falsche Konsulatsjahr zu verstehen, muß man sich daran erinnern, daß das ägyptische Neujahr damals auf den 16. August (= 1. Thoth) fiel. Wollte man daher das vom 16. August 29 bis zum 16. August 30 laufende Jahr nach den Konsuln bezeichnen, so blieb gar keine andere Möglichkeit, als dafür die am 16. August 29 amtierenden Konsuln zu wählen. Das aber waren die Gemini. So erklärt sich auf das Beste, wie in der Tradition mit solcher Einhelligkeit die Gemini für das Todesjahr Jesu in Anspruch genommen worden sind. Der Gewährsmann des Clemens hat aber besser das Rätsel der Datierung zu lösen gewußt, indem er das Jahr richtig in das 16. Jahr des Tiberius umrechnete. Auf diese Weise ist es gekommen, daß man für dasselbe Jahr zwei Datierungen erhielt, und ein unglücklicher Zufall hat es gewollt, daß die ungeschickteste am meisten Verbreitung gewann, da sie der Datierungsweise in der römischen Welt am meisten entsprach. Wenn es erlaubt ist, eine Vermutung über den Ursprung des andern, wohl mit der richtigen Datierung auf den 25. Pharmuthi = 7. April zusammenhängenden Datums, des 19. Pharmuthi, zu äußern, so würde es wohl am einfachsten sein, an Folgendes zu denken: der ägyptische Kalender, der nach dem beweglichen Jahre eingerichtet war, enthielt zugleich eine Angabe über die Konkordanz mit dem julianischen Jahr. Dann war notiert: 19. Pharm. = Kal. Apr. Auf diese Weise war es möglich, jedes Datum des beweglichen Jahres in das entsprechende des römischen Kalenders umzurechnen. Da der Fall wohl oft genug vorkam, wo das nötig wurde, mochte sich eine solche Angabe von selbst empfehlen. Durch irgend ein Mißverständnis scheint nun dies Datum auch auf die Notiz von Jesu Leiden bezogen worden zu sein, und so wird sie als besondere Datierung

von Clemens mit angeführt. Auf den wahrscheinlichen Zusammenhang des andern Datums (25. Phamenoth) mit irgend einer astrologischen Spielerei ist bereits oben hingewiesen worden. Der 29. Phamenoth des alexandrinischen Kalenders entsprach dem 25. März. Auf diesen Tag hatte der julianische Kalender Frühlings-Tag- und Nachtgleiche gesetzt¹. In Alexandria kannte man das wahre Datum und rechnete daher richtiger 27. Phamenoth (= 23. März) als Tag der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche. Ist Jesus am 25. Phamenoth gestorben, so ist er am 27. Phamenoth, also eben an dem Tage des Aequinoctiums auferstanden². Somit kommen wir mit diesem Datum auf den Boden astrologischer Spekulation, den weiter zu betreten zwecklos ist.

Von den vorhandenen beiden Daten aus lassen sich nun die weiteren Daten, die über das Leben Jesu überliefert sind, ohne Schwierigkeit erklären. (Als Tauftag Jesu beginnt man zuerst den 6. Januar⁴. Dieser Tag aber steht von dem Todestag Jesu genau um 1 Jahr und 3 Monate ab, wie der 25. Dezember genau um ebensoviel von dem 25. März absteht. Daneben steht die von Clemens Alex. aus derselben Quelle, der auch das richtige Datum für den Tod entstammt, entnommene Notiz, daß Jesus am 24. oder 25. Pharmuthi geboren sei. Statt „Geburt“ wird man nach gnostischer Terminologie jedenfalls an die „geistige Geburt“, d. h. die Taufe zu denken haben. Demnach wird an dieser Stelle Jesus genau ein Jahr der öffentlichen Wirksamkeit zugeschrieben, und er muß darum, wenn er am 25. Pharmuthi gestorben ist, am 24. Pharmuthi getauft worden sein, wenn genau ein Jahr herauskommen soll. Der 25. Pharmuthi ist natürlich ebenso zu verstehen. Man hat demnach für die Dauer der Wirksamkeit Jesu, wie sich aus diesen Angaben ergibt, teils 1 Jahr 3 Monate = 15 Monate, teils 1 Jahr angenommen und daraus, vom Todestag zurückgehend, den Tauftag berechnet. Worauf sich die Überlieferung von der einjährigen Wirksamkeit Jesu gründete, läßt sich noch mit ziemlicher Sicherheit ausmachen. Lc 4, 19 ist aus Jes 61, 2 das Wort von dem „angenehmen Jahr des Herrn“ zitiert und von Jesus auf seine Tätigkeit angewandt worden. Daraus leitete man die Angabe einer einjährigen Wirksamkeit Jesu ab und preßte dann diese Angabe so, daß genau ein Kalender-

¹ Vgl. Ideler, Handbuch II, 124 f.

² Wenn das nicht schon a priori sicher wäre, würde es zum Überfluß aus Philo, quaest. in Genes. II, 6 hervorgehen.

³ Vgl. Clement., hom. I, 6: (φῆμη τις) ἐξ ἐαρινῆς τροπῆς τὴν ἀρχὴν λαμβάνουσα ἡῶσαν. Rec. I, 6.

⁴ Vgl. Useners grundlegende Abhandlung, religionsgesch. Untersuchungen I: Das Weihnachtsfest. Bonn 1889.

jahr für die Wirksamkeit herauskam¹. Daneben findet sich auch die Notiz, daß Jesus ein Jahr und einige Monate gewirkt habe². Man wird das wohl auf die Tradition von der 15-monatlichen Wirksamkeit Jesu beziehen dürfen. Wie diese entstand, läßt sich nicht mehr ausmachen. Doch beachtet man, daß Jesus nach der Überlieferung (Lc 3, 23; vgl. dazu Iren., adv. haeres. II, 22, 1) 30 Jahre alt war, als er getauft wurde, daß die Taufe im 15. Jahre des Tiberius vollzogen wurde und zwar am 15. des Mondmonates, so liegt der Schluß nicht fern, daß bei den 15 Monaten der Wirksamkeit eine Zahlensymbolik dieselbe Rolle gespielt hat, wie bei der andern, die von einer 12-jährigen Wirksamkeit Jesu zu erzählen wußte. Einen Niederschlag einer irgendwie glaubhaften Überlieferung werden wir weder hier noch dort zu finden vermeinen.

Im Voranstehenden sind die verbreitetsten Datierungen besprochen worden. Es erübrigt nun, noch einige weitere nachzutragen, obwohl über ihren Wert oder vielmehr Unwert durch die früheren Erörterungen bereits das Urteil gesprochen ist. Euseb hat den Tod Jesu übereinstimmend mit Hippolyt in das 18. Jahr des Kaisers Tiberius angesetzt und zugleich wie dieser bemerkt, daß Jesus im 33. Jahr seines Lebens gestorben sei³. Die Berechnung ist aus der Angabe des 15. Jahres des Tiberius (Lc 3, 1) und der aus dem 4. Evangelium erschlossenen dreijährigen Wirksamkeit Jesu geflossen und schien sich dadurch zu empfehlen, daß die Chronik des Phlegon zu diesem Jahre eine Sonnenfinsternis erwähnte. Indem man diese Finsternis mit derjenigen bei Jesu Tod gleichsetzte, schien man eine von hier aus willkommene Bestätigung für die Richtigkeit des Ansatzes zu gewinnen. Allein bereits Wurm hat nachgewiesen, daß von den in Betracht kommenden Finsternissen der Jahre 29 u. ff. nur die am 24. November, Morgens um 10 Uhr hier in Frage stehen kann. Diese ist aber ausgeschlossen, weil sie nicht in die Paschazeit fiel⁴. Abgesehen davon wird man auf die Erwähnung einer Verfinsternung der Sonne in den Evangelien keinen derartigen Schluß bauen.

¹ So die Gnostiker Iren., adv. haer. II, 22, 1: duodecimo autem mense dicunt eum passum, ut sit anno uno post baptismum praedicans (mit Zitierung von Jes 61, 2). Clement. hom. 17, 19 u. v. A. Vgl. Keim, Geschichte Jesu S. 151 ff.

² Origenes, de princ. IV, 5 (I, p. 160 de la R.): ἐνιαυτὸν γὰρ πού καὶ μῆνα ὀλίγους ἐδίδαξεν. Origenes kannte die Erörterungen des Clemens, Str. I, 21, 145 ff., wie sich aus C. Cels. IV, 22 u. hom. in Jer. XIV, 13 ergibt, er könnte daher die Angabe daraus entnommen haben. Doch ist es nicht undenkbar, daß er auch noch eine andere Tradition besaß, vielleicht aus einem apokryphen Evangelium.

³ Hippolyt, Danielkomment. IV, 23 (p. 242 Bonwetsch; vgl. Nachr. d. Gött. Gesellsch. d. Wissensch. phil.-hist. Kl. 1895, S. 515 ff.) Euseb., Chronicon ad ann. Tib. XVIII (II, p. 149 Schöne).

⁴ J. F. Wurm, Astronom. Beyträge in Bengels Archiv II (1818), S. 295 ff.

Damit scheidet die Überlieferung für das Jahr 33 aus der Reihe der historischen Zeugnisse aus.

Bei der gänzlich aus dem Rahmen jeder sonstigen Überlieferung herausfallenden Notiz, daß Jesus im Jahre 58 u. Zeitr. (Nerone III et M. Valerio Messala coss), am 25. März gestorben sei, braucht man sich nicht mehr lange aufzuhalten¹. Die Monatsdaten sind auch hier die herkömmlichen: Geburt 25. Dezember (= VIII Kal. Jan.), Taufe 25. Dezember (= VIII Kal. Jan.), Tod 23. März (= X Kal. Apr.), Auferstehung 25. März. Die Berufung auf Schriften der Jerusalemer Bibliothek hat nur dekorativen Wert. Denn die Zahlen (Geburt i. J. 9 n. Chr., Taufe i. J. 46 n. Chr., Tod i. J. 58) sind so absurd, daß man sie nicht lange zu widerlegen braucht. Daß Jesus im 49. Jahre gestorben sei, daß ihm eine 12-jährige Wirksamkeit beigelegt wird, geht wie es scheint auf gnostische Spekulationen zurück, von denen schon Irenäus wußte (adv. haeres. II, 22) und von denen wir auch sonst noch mancherlei Kunde besitzen².

(Epiphanius hat, wie er versichert³, sorgfältige Studien über die Chronologie des Lebens Jesu angestellt, deren Resultate er gelegentlich mitteilt. Die Art, in der er das tut, ist allerdings nicht geeignet, uns mit besonders hoher Achtung vor seiner Gelehrsamkeit zu erfüllen; aber die Notizen, die er mitteilt sind doch immerhin beachtenswert. Er gibt an (haeres. 50, I p. 447, 15 ff.), daß in den Akten des Pilatus der 25. März als Todestag Jesu bezeichnet werde, daß aber in manchen Exemplaren der Schrift statt VIII Kal. Apr. vielmehr XV Kal. Apr. (= 18. März) stehe. Nach seinen eignen Ermittlungen nimmt er den 20. März (= XIII Kal. Apr.) an. Dazu führt er endlich noch als weitere Datierung den 23. März (= X Kal. Apr.) an. Zur Übersicht mag folgende Liste dienen:

XV Kal. Apr. = 18. März (Acta Pilati Hss.)

XIII Kal. Apr. = 20. März (Epiphanius)

X Kal. Apr. = 23. März

VIII Kal. Apr. = 25. März (Acta Pilati).

Man wird vielleicht annehmen dürfen, daß die Verschiebungen des Datums mit dem Versuche zusammenhängen, es jeweils mit dem Tag der Frühlingstag- und Nachtgleiche in Einklang zu bringen. Dieser Tag

¹ Vgl. v. Dobschütz in Excurs zum Kerygma Petri (Texte u. Unters. XI, 1) S. 136 ff. Dort ein Abdruck des Fragmentes nach Cod. Ambr. H 150 inf. s. IX. Dazu vgl. Synkellos p. 597 Dind. Epiphanius, haer. 51, 29.

² Vgl. Harnack, Chronologie I, S. 243.

³ Epiph., haer. 50, 1; vgl. haer. 51, passim.

rückte im julianischen Kalender vom 22. März bis zum Jahre 400 n. Chr. auf den 19. März. Hielt man daran fest, daß Jesus an diesem astronomisch bestimmbaren Tage gestorben sei, so ergab sich eine Änderung des Datums leicht, wenn man auf die Differenz aufmerksam wurde.

Tauftag ist nach Epiphanius (haer. 51, 16 p. 471, 6 Dind.) der 12. Athyr = VI Id. Nov. = 8. November. Dieses Datum ist, wie bereits Usener¹ gezeigt hat, lediglich aus dem Geburtstag, d. h. dem 6. Januar = VIII Id. Jan. (p. 482, 15 Dind.) = 11. Tybi berechnet; genauer gesagt, er stellt eine Parallelangabe zum Epiphaniendatum dar, über dessen Verhältnis zu diesem die Bemerkungen von Bilfinger verglichen werden können². Die beiden Daten 12. Athyr und 11. Tybi liegen 60 Tage, d. h. 2 ägyptische Monate auseinander, sodaß man in einem Fall Jesus 15, im andern 17 Monate für seine Wirksamkeit zulegte. Wie sich daraus ergibt, ist demnach das Fundament der ganzen Chronologie der 7. April, aus dem sich sowohl die Verschiebung auf den 25. März, als auch die Berechnung der Daten für Geburt und Taufe erklären lassen, während andererseits eine Erklärung des 7. April aus dem Datum des 25. März kaum möglich ist. Da die ägyptische Kalenderrechnung den verschiedenen Systemen zu Grunde gelegt ist, müssen die ersten für uns erreichbaren chronologischen Aufzeichnungen in Ägypten entstanden sein. Welche Fäden von hier aus nach Palästina führen, läßt sich vermuten, aber nicht ermitteln.

Auf einen merkwürdigen Zusammenhang ist hier noch hinzuweisen, der vielleicht das Gewirr der Taufdaten etwas vereinfacht. Die Berechnung 11. Tybi = 6. Januar beruht auf dem alexandrinisch-julianischen Kalender, nach dem 1. Tybi = 28. Dezember ist. Legt man den alt-ägyptischen Kalender für das Jahr 29 zu Grund, so ist 1. Tybi = 14. Dezember, folglich 11. Tybi = 24. Dezember. Da nun die Ägypter den Tag von Morgen zu Morgen gerechnet zu haben scheinen³, so fällt die Festnacht (24. auf 25. Dezember) noch in das Bereich des 24. Dezember. Der 11. Tybi ist demnach = 25. Dezember. Durch eine Berechnung nach dem alexandrinischen Kalender setzte man ihn auf den 6. Januar. Beide Daten wären demnach auf ein einziges zurückzuführen, und es liegt nur eine spätere Differenzierung vor. Daß dann der 25. Dezember als Tag der Wintersonnenwende das ältere darstellt, wird nicht bezweifelt

¹ Usener, Religionsgesch. Untersuchungen I, 206.

² G. Bilfinger, Das germanische Julfest (Progr. d. Eberhard-Ludwigs-Gymnasiums in Stuttgart 1901) S. 4 ff.

³ Ideler, Handbuch I, 100 f.

werden können. Ebenso wenig wird man leugnen können, daß dieses Datum mit dem des 25. März in Verbindung steht. Trifft diese Kombination zu, so ist es lediglich ein Zufall, daß von dem wahren Todestag der 6. Januar nach julianischem Kalender genau um 3 Monate absteht.

IV.

Eine Frage bleibt zum Schluß noch zu erwägen. Ist der 7. April d. J. 30 der 14. oder der 15. Nisan nach dem jüdischen Kalender gewesen? Die Berechnung des Datums, die Achelis (s. o. S. 3f.) gegeben hat, geht streng von der Mondphase aus und nimmt daher als Rüsttag den Tag, an dem der Mond voll wird, im Jahr 30 also den 6. April. Das entspricht der Anweisung, die Philo gegeben hat¹. Denn mit den Worten „wenn der Mond eben voll wird“ scheint er in der Tat eine Berechnung anzugeben, die mit jener übereinstimmt. Dabei ist jedoch nicht zu vergessen, daß Philo in Alexandrien lebte, und daß es ihm mit Hilfe der astronomischen Methoden der Ägypter möglich war, sich von der auf reine Beobachtung der Mondphase angewiesenen Bestimmung der Jerusalemer Gemeinde zu emanzipieren. Nach den bestimmten Zeugnissen des Talmud² hat man in Jerusalem die Monatsanfänge und danach auch die Feste rein empirisch bestimmt. Rechnet man damit, daß die Mondsichel etwa 24 Stunden nach der Konjunktion sichtbar wird, so verschiebt sich die Rechnung ein wenig. Neumond trat ein am 22. März Abends 8 Uhr; mithin fiel der 1. Nisan nach der Phase der Mondsichel auf den 24. oder 25. März. Der 14. Nisan war, nach der Phase berechnet, im ersteren Fall der 6. April. Dann aber müßte man annehmen, daß man den 1. Nisan festgesetzt habe als der Mond noch keine 24 Stunden alt war, da doch der Tag am Abend, in diesem Falle also am 23. März, mit Sonnenuntergang begann. Da das wenig wahrscheinlich ist, wird man annehmen müssen, daß der 1. Nisan vielmehr erst am Abend des 24. März begann, nachdem man in der Nacht auf den 24. die Mondsichel beobachtet hatte. Dann fiel der 14. Nisan und damit der Festanfang auf Freitag, den 7. April Abends. Hat Jesus an diesem Tag seinen Tod gefunden, so kann er mit den Jüngern das Paschamahl nicht mehr genossen haben. Dafür sprechen in der Tat gewichtige Gründe.

¹ Philo, de vita Mosis II (III), 224 (p. 251, 11 sqq. Cohn): τῷ δὲ μηνὶ τούτῳ περὶ ἰδ' ἡμέραν, μέλλοντος τοῦ ἐρηλιακοῦ κύκλου γίνεσθαι πλησιφαοῦς ἄγεται . . . τὸ Χαλδαϊστὶ λεγόμενον Πάσχα.

² Die Stellen s. bei Ideler, Handbuch I, S. 490 ff., 512 ff. Vgl. auch Schürer, Gesch. d. jüd. V.³ I, 747 ff.

1) Die Chronologie, die Mc 14, 1 andeutet, scheint darauf hinzuweisen, daß ursprünglich die letzte Mahlzeit Jesu nicht die Paschamahlzeit war¹. Wenn die Situation sich zwei Tage vor dem Fest bereits so zugespitzt hatte, daß man eine Verhaftung Jesu fest ins Auge faßte, und dann einen ganzen Tag lang durchaus nichts geschieht, so ist das wenig einleuchtend. Nun berichtet Mc 14, 2, daß die Hohenpriester eine Verhaftung am Fest nicht für opportun gehalten hätten. Zusammen mit der Notiz von v. 1 ergibt das die Chronologie, daß Jesu am 13. Nisan verhaftet und am 14. hingerichtet worden ist. Dann kann freilich der Bericht über die Einsetzung des Abendmahls (Mc 14, 12 ff.) in dieser Form nicht ursprünglich sein. Da sich aber die chronologischen Schwierigkeiten nur auf diese Weise leicht lösen lassen, wird man doch zu dieser Annahme greifen müssen².

2) Daß die Mc 14, 1 f. vorliegende Chronologie mit der johanneischen übereinstimmt, kann keinem Zweifel unterliegen, denn das Johannes-evangelium läßt, wie o. S. 2f. schon bemerkt wurde, Jesus am Rüsttage sterben.

3) Dieselbe Chronologie setzt offenbar auch Paulus voraus. Er schreibt 1 Kor 15, 7f.: „setzt den alten Sauerteig aus, damit ihr eine neue Teigmasse seid, wie ihr schon ungesäuert seid. Denn auch unser Pascha ist geopfert, Christus. Daher wollen wir das Fest nicht im alten Sauerteig feiern“ u. s. w. Damit hat er den Verlauf der Vorbereitungen zum Fest genau beschrieben. Am Rüsttage, d. h. dem 14. Nisan, wurde zunächst der Sauerteig ausgefegt; nichts Gesäuertes durfte im Hause zurückbleiben. Am Mittag wurde alles Gesäuerte, das man gefunden hatte, verbrannt. Damit und mit der Herstellung der ungesäuerten Brote war der Vormittag ausgefüllt. Am Nachmittag wurde zunächst das Abendopfer dargebracht ($\frac{1}{2}$ 1— $\frac{1}{2}$ 2 Uhr), danach im Tempel das Paschalamm geschlachtet. Jeder trug sein Lamm zum Tempel, ließ es besichtigen und darauf schlachten. War es geschlachtet, so wurde es abgezogen, ausgenommen und dann nach Haus gebracht. Mit Sonnenuntergang, d. h. mit Anbruch des 15. Nisan mußten diese Vorbereitungen vollendet sein, da dann das Fest begann und der erste Festtag als Sabbath galt³.

¹ Mc 14, 1: ἦν τὸ πᾶν καὶ τὰ ἄλλα μετὰ δύο ἡμέρας.

² Welche Kunststücke die Exegeten machen, um Mc 14, 1f. befriedigend zu erklären, mag man in den Kommentaren nachlesen. In Kürze hat die Hauptpunkte Wellhausen, d. Ev. Marci S. 114f. 117ff. treffend hervorgehoben.

³ Die Ceremonien sind ausführlich beschrieben bei J. F. Schröder, Satzungen u. Gebräuche des talm.-rabb. Judentums S. 146ff.

Wie sich daraus ergibt, beschreibt Paulus 1 Kor 5, 7f. genau den Verlauf des Rüsttages: 1) Ausfegen alles Gesäuerten (Vormittag): ἐκκαθάρατε τὴν παλαιὰν ζύμην. 2) Schlachten des Paschalammes (Nachmittag): καὶ γὰρ τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός. 3) Beginn der Festfeier (Abend): ἑορτάζωμεν μὴ ἐν ζύμῃ παλαιᾷ. Hätte Paulus, für den der Tod Jesu die allergrößte Bedeutung hatte und der darum über ihn sicherlich ganz genau unterrichtet war, davon gewußt, daß Jesus erst am 15. Nisan gestorben sei, so hätte er das nicht schreiben können, was er 1 Kor 5, 7 schrieb. Bei dieser Auffassung erhält auch eine andere Stelle, auf die Turner aufmerksam gemacht hat¹, ihre richtige Erklärung. Paulus schreibt 1 Kor 15, 20: Christus ist von den Toten auferstanden als ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων. Der Ausdruck „Erstling der Entschlafenen“ kann nur im Zusammenhang mit den jüdischen Festgebräuchen verstanden werden. Am Abend des 15. Nisan, also nach Anbruch des 16., des zweiten Festtages wurde die Webgarbe abgeschnitten, die am Morgen des 16. als Erstlingsgarbe (ἀπαρχή) dargebracht wurde. Wird nun der auferstandene Christus mit dieser Erstlingsgarbe verglichen, so muß er auch am 16. Nisan auferstanden sein. Folglich führt auch dieser Ausdruck darauf, daß Paulus nur die Chronologie kannte, wonach Jesus am Rüsttage, d. h. dem 14. Nisan gestorben war.

4) Auch die sachlichen Gründe sprechen dafür. Es wäre kaum zu verstehen, daß die Priester am ersten Festtag, und zwar gerade in der Festnacht, eine Sitzung des Synedriums anberaumt haben sollten; ebenso unverständlich wäre es, wenn sie am Morgen des 1. Festtages die Hinrichtung hätten stattfinden lassen sollen. Denn gerade, wenn sie durch die Verhaftung und Verurteilung Jesu etwa einen Aufruhr zu befürchten hatten (Mc 14, 2), war es geraten, einen Tag zu wählen, an dem das Volk durch die Vorbereitungen zum Fest vollauf in Anspruch genommen war. Wenn erst einmal das Fest selbst angebrochen war, so war die Menge müßig und es war dann eine Zusammenrottung leicht möglich, und fand eine solche statt, so war bei der schon ohnehin erregten Menge alles zu befürchten.

Aus allen diesen Gründen wird man sagen müssen: Jesus starb am Freitag dem 7. April 30, dem 14. Nisan des jüdischen Kalenders. Diese älteste Tradition ist bezeugt von Mc 14, 1f., Joh., von Paulus und wie die Paschastreitigkeiten ausweisen, von den kleinasiatischen Gemeinden; die astronomische Berechnung des Vollmondtages spricht nicht gegen

¹ Turner, Chronology of the New Testament in Hastings Dict. of the Bible I, p. 412^a.

23. I. 1904.

die Datierung und der jüdische Festbrauch verlangt sie. Unter welchen Voraussetzungen und durch welche Gedankengänge man dazu veranlaßt wurde, als Todestag den 15. Nisan anzunehmen, das zu untersuchen ist nicht Aufgabe einer chronologischen Berechnung. Man wird nur soviel sagen dürfen, daß diese Tradition nicht auf dem Boden Palästinas entstanden ist und daß eine Vorliebe für die Zahl fünfzehn eine Rolle dabei gespielt hat¹. Kaiserjahr: 15. des Tiberius; Lebensalter: 2×15 ; Wirksamkeit: 15 Monate; Todestag: 15. Tag des Mondmonats — das sind deutliche Zahlen. Und wenn man die Zahlenreihe $1+2+3+4+5 = 15$ erwägt, so wird die Vorliebe für diese Zahl begreiflich. Die Geschichte pflegt nicht mit Zahlen zu spielen, wie der Mensch, und darum ist es geraten, sich den Geheimnissen der Vergangenheit lieber auf dem Wege nüchterner Untersuchung zu nähern, als auf dem der Spekulation.

¹ Vgl. Bilfinger, D. altgerm. Julfest S. 7.

Die Wiedererkennungs-Fabel in den pseudoklementinischen Schriften, den Menächmen des Plautus und Shakespeares Komödie der Irrungen.

Von W. Bousset in Göttingen.

Die pseudoklementinischen Schriften enthalten als einen besonderen, sich bestimmt aus dem ganzen heraushebenden Bestand die sogenannten Anagorismen. In den Homilien erscheint diese Erzählung noch in sich abgeschlossen (Buch 12—14), in den Rekognitionen stärker umwoben mit der Gesprächsmasse der letzten Bücher (vgl. Buch 7 und namentlich noch 9, 32 ff.)¹

Die kleine Novelle, die in jenem Schriftenkreis in ein Material von sehr andersartigem Charakter hineingeraten ist, hat etwa folgenden Inhalt. Ein vornehmer mit dem kaiserlichen Hause verwandter Römer und dessen Gattin Mattidia haben drei Söhne.² Von diesen sind Faustinus und Faustinianus Zwillinge und einander so ähnlich, daß niemand sie von einander unterscheiden kann, der dritte Sohn ist Klemens. Um den ehebrecherischen Nachstellungen ihres Schwagers ohne Eklat zu entgehen,³ redet Mattidia ihrem Manne ein, sie habe in einem Traum die Weissagung empfangen, daß ihren Zwillingssöhnen Gefahr drohe, wenn diese nicht auf zwölf Jahre ins Ausland geschickt würden. Der besorgte Vater schickt die Frau mit den beiden Söhnen zur Erziehung nach Athen. Auf der Fahrt dorthin erleidet diese Schiffbruch. Die Mutter wird von den Wogen bei der Insel Arados ans Land geworfen, die Söhne von Händlern aufgegriffen,⁴ die ihnen andre Namen (Niceta und

¹ Ich gehe in der folgenden Untersuchung von der Voraussetzung aus, auf die die hier unternommenen Arbeiten nur mit immer größerer Bestimmtheit hinzudrängen scheinen, daß die Homilien und Rekognitionen der weitaus größten Masse ihrer Stoffe nach auf eine gemeinsame Grundschrift zurückgehen, von der sie sich beide — die Homilien namentlich in der Komposition, die Rekognitionen in der ganzen Haltung — entfernen.

² s. II. (Homilien) XII 8 ff. = R. (Rekognitionen) VII 8 ff. ³ H. XII 15 ff. = R. VII 15 ff.

⁴ H. XIII 7 ff. = R. VII 32 ff.

Aquila) geben und sie in Caesarea-Stratonsturm einer Witwe Justa verkaufen. Von dieser werden sie in griechischer Bildung erzogen, lernen als Mitschüler den Simon Magus kennen, werden dann dessen Schüler und später durch Zacchäus dem Petrus zugeführt und bekehrt. Unter dessen¹ forschet der Vater vier Jahre hindurch vergeblich nach Nachrichten über die Verlorenen. Endlich zieht er, um die Verlorenen zu suchen, aus und läßt den zwölfjährigen Klemens zurück. Als Klemens zu Petrus kommt, sind es zwanzig Jahre, daß er den Vater nicht mehr gesehen³. Klemens erzählt dem Petrus auf der Reise von Caesarea nach Antiochia in Antarados seine Lebensschicksale.² Am andern Tage besuchen sie, um die dort sich findenden Sehenswürdigkeiten⁴ (zwei korinthische Säulen von besondrer Größe und dort vorhandene Werke des Phidias) zu besichtigen, die gegenüberliegende Insel Arados. Hier findet Petrus die Mutter Mattidia, die ihm ihr Geschick erzählt, jedoch als Petrus nach Geschlecht, Namen und Herkunft fragt, falsche Namen angibt⁵ und aussagt, sie sei eine Ephesierin, ihr Mann ein Sizilier. Jedoch löst sich die Verwirrung bald auf, Petrus führt der Mattidia den Klemens zu. In Laodicea treffen sie die vorangesandten Niceta und Aquila, die sich nun, nachdem sie die Geschichte der Mattidia und des Klemens gehört, als Faustinus und Faustinian zu erkennen geben.⁶ Und last not least stellt sich in Laodicea nun auch endlich der alte Faustus ein, der von Petrus gefunden, diesem zunächst sein Geschick unter der Angabe erzählt,⁷ dieses sei seinem eben gestorbenen Freunde widerfahren. Aber Petrus durchschaut ihn und führt eine letzte große Erkennungsszene herbei.⁸

Das ganze novellistische Stück steht mit der Haupterzählung der klementinischen Schriften nur in einem losen Zusammenhang und leicht erkennbar sind die dürrtigen Nähte, durch welche es mit dieser verbunden ist. Die Gestalt des römischen Klemens, der aus Rom aufbricht, um genauere Kunde von dem Evangelium Jesu zu erhalten, hat mit dem Helden des Reiseromans, der Vater, Mutter und Bruder verloren hat, herzlich wenig zu tun. Kein Wort im Anfang der Erzählung (Hom. I Rec. I) deutet darauf hin, daß dieser Klemens Held der Erlebnisse sei, die er viel später dem Petrus vorträgt. Und doch mußten jene tragischen Familienschicksale schon vorher erwähnt werden. Es wird hier nämlich berichtet, daß Klemens Hauptverlangen gewesen sei, bestimmte Gewißheit über

¹ H. XII 10 = R VII 10 (vgl. H. XIV 6 = R IX 32). ² H. XII 10 = R VII 10.

³ H. XII 1 und XII 8 ff. = R. VII 1 u. VII 8 ff. ⁴ H. XII 12 = R. VII 12.

⁵ H. XII 19 = R. VII 19.

⁶ H. XIII 3 = R, VII 28.

⁷ H. XIV 6.

⁸ H. XIV 9 ff. = R. IX 32 ff.

das Leben nach dem Tode zu erhalten,¹ und daß er deshalb im Begriff gewesen sei, nach Ägypten zu reisen und sich dort von einem Magier eine Seelenbeschwörung vorführen zu lassen, um sich durch den Augenschein vom Weiterleben der Seele zu überzeugen. Müßten wir nicht hier, wenn wir nur einheitliche Erzählung hätten, irgend einen Hinweis darauf erwarten, daß die entschwundenen Angehörigen des Klemens nach seiner Meinung vielleicht bereits im Hades weilen? Ist es nicht widernatürlich, daß Klemens sich theoretisch um das Geschick der Seelen nach dem Tode kümmert und nach dem Geschick der verlorenen vielleicht im Hades weilenden Lieben gar nicht fragt?

Auch gegen die ursprüngliche Identität der beiden Jünger des Petrus, Niceta und Aquila, mit den später auftretenden Brüdern des Klemens, Faustinus und Faustinianus, erheben sich starke Bedenken, wenigstens wenn wir das Recht haben, an diesem Punkte den Bericht der Rekognitionen als den besseren und ursprünglichen anzusehen. Hier werden Niceta und Aquila zunächst einfach als frühere Schüler des Simon eingeführt, die dann durch Zacchäus bekehrt und dem Kreise des Petrus zugeführt sind (II 1). Erst viel später (VII 32ff.) hören wir dann, daß sie einst von Räubern geraubt, mit andern Namen benannt und einer Witwe Justa verkauft seien, die sie nun — gemeinsam mit Simon — in der griechischen Bildung habe unterrichten lassen. Wieder werden die Nähte sichtbar. Wir bekommen gegen Schluß der Erzählung ganz neue Daten, die zu den alten nicht recht stimmen wollen. Dort sind die beiden Schüler, hier Mitschüler des Simon. Wie es kommt, daß Simon mit den Brüdern gemeinsame Erziehung erhält, wird uns nicht deutlich. Stand Simon etwa auch zur Justa in Beziehung? Auch der Vollzug des Namenswechsels an den beiden Brüdern wird nicht recht klar. Die Räuber sollen ihre Namen vertauscht haben. Aber offenbar sind die beiden Brüder schon als ziemlich erwachsene Knaben zu jener Zeit gedacht. Aquila und Niceta wissen, daß sie Faustinus und Faustinianus heißen. Warum haben sie ihre eigentlichen Namen nicht früher wieder angenommen? Dafür, daß hier eine Lücke in der Erzählung vorliegt, liefern uns endlich die Homilien den besten Beweis. Sie heben gleich im Anfang die Beziehungen der Brüder zu der Witwe Justa hervor, die sie wieder mit dem syrophönizischen Weibe, deren Tochter einst Jesus heilte, identifizieren (II 19—21) vgl. noch III 73. IV 1ff.²

¹ H. I 4—5 I R. I 4—5.

² Dies alles fehlt in den Rekognitionen, hat also in der den Hom. und Rek. gemeinsamen Grundschrift kaum gestanden.

So kommen wir auf Grund dieser Beobachtungen zu der sich auch von andrer Seite bestätigenden wichtigen Grundanschauung von der Komposition der Pseudoklementinen, daß die Erzählung von dem Zusammentreffen des Petrus mit Klemens und der Disputation des Petrus in Caesarea auf der einen, der Wiedererkennungsroman auf der andern Seite zwei Stücke sind, die erst künstlich mit einander verwoben wurden. Dem entspricht auch noch der Tatbestand in den Rekognitionen, die jene beiden Stücke (in Buch I—III und Buch VII ff.) gesondert nebeneinander bieten, während die Homilien durch die Auseinanderreißung der Berichte vom Disput des Petrus mit Simon und durch die Verlegung der Disputationsmasse von Caesarea nach Laodicea, also an den Schluß des Buches, die Stücke in einander verwoben haben.

Sehen wir uns weiter die Anagorismen genauer an, so bieten sich uns auch hier einige Anhaltspunkte für die Vermutung, daß von dem Redakteur des ganzen der klementinischen Grundschrift eine von ihm bereits vorgefundene novellistische Erzählung von breiterem Umfang verarbeitet wurde.

Ein stehengebliebenes Rudiment, das sicher auf einen derartigen Zusammenhang hinweist, ist die gelegentlich gemachte Mitteilung, daß die beiden Zwillingbrüder Faustinus und Faustinianus sich so ähnlich gesehen hätten, daß niemand sie von einander unterscheiden konnte.¹ Wir haben hier ein Rudiment, einen stehengebliebenen Zug, dem in unserer Erzählung gar keine weitere Bedeutung zukommt. Und zugleich ein bekanntes Motiv der Novelle und der Komödie: die Verwechslungen sich ununterscheidbar ähnlich sehender Zwillinge. — Die Namen dieser Zwillinge sind Faustinus und Faustinianus, sie tragen im Grunde also dieselben Namen. Das ist ebenfalls ein Zug desselben Motivs. Infolge irgendwelchen Zufalls tragen die betreffenden Zwillinge gewöhnlich auch den gleichen Namen, wodurch dann die Möglichkeit der Verwechslung noch erhöht wird. In den Klementinen konnte dieser Zug nur nicht mehr vollständig durchgeführt werden. Darauf, daß hier übrigens ein überliefertes novellistisches Gefüge herübergenommen ist, deutet noch eine andre Spur. Als Petrus die Mattidia trifft und diese, nachdem sie ihr Geschick erzählt, nach Heimat und Geschlecht befragt, gibt sie ihm lauter falsche Namen an.² Eine psychologische Motivierung der Lüge der Mattidia wird nicht angegeben. Sollte hier nicht noch eine An-

¹ H. XII 8. R. VII 8.

² H. XII 19. R. VII 19.

deutung des Erzählers vorliegen, daß ihm eine Erzählung ähnlichen Inhalts unter anderen Namen und mit anderen Helden bekannt war, an deren Stelle er nun eben seine Helden einsetzt? Der Fälscher der pseudoklementinischen Schriften wäre dann keck genug gewesen, seine Quelle als Lügenerzählung zu verdächtigen und seine Erzählung als die wahre dagegen zu setzen. Wir kommen auf diese bedeutsame Stelle noch einmal zurück.

Auch sonst zeigen die Anagorismen hier und da Lücken und Inkonssequenzen, die sie als herübergenommene Fragmente einer fremden Erzählung erweisen. Nach der Erzählung des Clemens ist sein Vater zwanzig Jahre verschwunden,¹ seitdem er auszog seine verlorenen Lieben zu suchen. Nach der Erzählung des Vaters selbst² scheint erst ein verhältnismäßig kurzer Zeitraum — höchstens einige wenige Jahre — verflossen zu sein, seitdem er Rom verlassen hat. Die Reise, auf der die Mutter und die Zwillinge Schiffbruch leiden, geht von Rom nach Athen. Die Mattidia aber wird zur Insel Arados verschlagen, ihre Söhne — offenbar von Küstenräubern — nach Caesarea-Stratonsturm gebracht (s. u. S. 24). Die Lokalitäten liegen ein wenig stark auseinander. Eigentümlich fremdartig und in Widerspruch mit der sonstigen asketischen Haltung des ganzen der Pseudoklementinen erscheint endlich auch die Erzählung, daß Petrus auf Wunsch seiner Begleiter nach der Insel Arados hinüberfährt, um dort griechische Kunstwerke zu besehen.³ Auch hier haben wir doch wahrscheinlich ein novellistisches Motiv zu konstatieren.

Wenn wir nun nach Parallelen zu den Anagorismen der Klementinen suchen, die uns in den Stand setzen könnten, die von den Klementinen benutzte novellistische Quelle noch genauer herauszuarbeiten, so scheint diese Arbeit zunächst vergeblich zu sein. In der zeitgenössischen und älteren griechischen Komödienliteratur, auch in neugriechischen Märchen und Erzählungen suchen wir, wie es scheint, vergebens.

Wir müssen es schon wagen mit einer zeitlich und örtlich sehr entlegenen Parallele, mit der Fabel in Shakespeares Komödie der Irrungen einzusetzen. Hier liegt in der Tat eine unverkennbare Parallele vor.

Aegeon, ein syrakusischer Herrscher, ist gezwungen, eine Geschäftsreise nach Epidamnus zu machen. Seine bereits schwangere Frau reist ihm nach und gebiert in Epidamnus zwei völlig ähnliche Zwillingssöhne, während zu gleicher Zeit eine arme Frau ebenfalls zwei ähnlichen Zwillingen

¹ H. XII 10. R. VII 10.² H. XIV 7.³ H. XII 12. R. VII 12.

das Leben gibt,¹ die Aegeon als Sklaven seiner Söhne erwirbt. Auf der Rückreise erleiden sie Schiffbruch. Das Schiff berstet auseinander, Aegeon wird mit einem Sohn und dem einen Sklaven von seinem Weibe mit dem andern Knaben getrennt. Die letzteren werden von korinthischen (epidamnischen?) Fischern aufgefangen. Die Knaben werden der Mutter entführt, sie selbst wird Äbtissin in Ephesus, wohin auch von Korinth aus der eine Sohn mit seinem Sklaven zufällig gebracht wird. Der Vater kommt mit seinem Sohne nach Syrakus zurück. Er gibt diesem den Namen des verlorenen Sohnes.² Nach achtzehn Jahren macht sich dieser auf die Suche nach seinem verlorenen Bruder. Der Vater, der ihn schweren Herzens hat gehen lassen, zieht bald hinter ihm her. Und wieder nach sieben Jahren (im ganzen nach 25 Jahren) führt die Laune des Geschicks alle Glieder der Familie in Ephesus zusammen, wo dann nach den bekannten lustigen Verwechselungen der Brüder die Wiedererkennungsszene erfolgt.

Die Ähnlichkeit zwischen den beiden Fabeln ist nicht zu verkennen. Die Personen derselben sind hier und dort fast dieselben. Vater, Mutter und die beiden ähnlichen Brüder, zu denen in den Klementinen sich allerdings ein dritter gesellt. In beiden Erzählungen wird ein Schiffbruch die erste Ursache der Trennung. In beiden wird die Familie durch diesen halbiert. Der eine Sohn bleibt bei dem Vater, während der andere — in den Klementinen die zwei andern — mit der Mutter zunächst das gleiche Geschick teilen. In beiden werden die bei der Mutter gebliebenen Söhne, resp. der eine Sohn (nebst dem Sklaven) von Räubern aufgegriffen und verkauft. In beiden zieht nach Jahren der Vater auf die Suche nach den verlorenen Lieben. In beiden werden schließlich alle Mitglieder von einander getrennt und finden sich alle wieder.

Es ist wahr, auch die Verschiedenheiten der Erzählungen sind groß. Aber die Entstehung der bedeutsamsten Differenzen können wir noch begreifen. Die Person des Klemens hat sich störend in die Erzählung hineingeschoben; sie ist ein fremdes Element in derselben. Auch hat der Verfasser der pseudoklementinischen Grundschrift diese neue Figur

¹ Zu dieser Verdoppelung dieses Motivs der „Zwillinge“ vergleiche die in Hahns „griechischen und albanesischen Märchen“ sich unter No. 22 findende Erzählung der Zwillinge. Hier werden mit den Zwillingsbrüdern noch Zwillingspferde, Zwillingshunde (Zwillingsbäume) geboren.

² Man achte auf dieses Motiv des Namenwechsels, das in den Klementinen undurchsichtig geworden ist.

nicht mit dem einen der beiden Zwillinge identifiziert, weil ihm für diese schon die Figuren des Niceta und Aquila gegeben waren. So wurde die Pointe der Erzählung: Die Trennung und Wiederfindung der beiden ähnlichen Brüder zerstört. Der Erwähnung ihrer großen Ähnlichkeit steht noch als letztes Rudiment da. Die Namensgleichheit konnte auch nicht mehr aufrecht erhalten werden. An deren Stelle tritt die Namensähnlichkeit (Faustinus und Faustinianus), während das Motiv des Namenswechsels benutzt wurde allerdings mit mangelnder pragmatischer Begründung. — Klemens zieht nicht mehr auf die Suche des verlorenen Bruders (resp. der verlorenen Brüder) aus. Er kommt ja nach Palästina, um die rechte Kunde über Christus zu suchen. Aber erhalten ist, daß der Vater auf die Suche nach Frau und Kind auszieht. An Stelle von Syrakus mußte natürlich Rom treten. Aber der occidentalische Charakter der Novelle ist noch so gut erhalten, daß die Inkongruenz in der Erzählung entstand, daß die Mattidia anstatt nach Athen zu kommen nach Aradus verschlagen, ihre Söhne nach Caesarea verkauft werden. Auch daß ursprünglich der Vater zuletzt sich auf die Reise gemacht hat, um die Seinen zu suchen, scheint noch aus dem Bericht der Klementinen selbst hervorzugehen. Denn wir hören hier diesen von seiner Reise erzählen (s. o.), als wäre er erst eben aufgebrochen, während er doch nach der Anlage der Erzählung bereits zwanzig Jahre unterwegs ist. — Mit der Zerstörung der Hauptpointe sind endlich noch die lustigen Verwechslungsszenen verschwunden, die in der Komödie natürlich den breitesten Raum einnehmen. In unsrer ernsten Erzählung hat man so wie so nicht viel Platz dafür. Aber doch bieten die Klementinen auch ihrerseits eine Verwechslungsszene. Sie berichten¹, wie Simon, um den Verfolgungen der Obrigkeit zu entgehen, dem alten Faustus, der in seine Schlinge gerät, durch Zauberei sein äußeres Aussehen verleiht und selbst die Maske des Faustus annimmt, und wie dann Faustus von Petrus, der das ganze durchschaut, in der Maske des Simon nach Antiochia vorausgesandt wird, um in der Person des Simon dessen eigne Predigt und seine Lästerungen gegen Petrus zu widerrufen. Sollte es zu kühn sein, diesen humorvollen Zug der Erzählung der Klementinen auf eine Anregung der Anagnorismen-Novelle zurückzuführen?

So zeigen sich zwischen der Fabel von Shakespeares Komödie und derjenigen der Klementinen unverkennbare Berührungspunkte, während die Differenzen zwischen beiden Erzählungen sich erklärlich machen

¹ H. X. R. X.

lassen. — Eine noch stärkere Evidenz scheint nun aber die ganze Beweisführung noch durch eine auf den ersten Blick unscheinbare Einzelheit zu erhalten. Ich hatte bereits oben auf die seltsame Szene in den Klementinen hingewiesen, in der die Mattidia unrichtige Angaben über ihre Heimat und den Namen ihrer Familienangehörigen macht. Wir hatten dort vermutet, das hier eine verborgene Anspielung auf die von dem Verfasser benutzte Quelle vorliege. — Nun gibt die Mattidia hier an, daß ihr Mann ein Sizilier, sie selbst eine Ephesierin sei. Syrakus und Ephesus sind aber die beiden Hauptstätten der Komödie der Irrungen! Aegeon kommt von Syrakus, seine verlorene Frau ist Äbtissin in Ephesus. Es scheint nun nach der ganzen vorhergegangenen Beweisführung eine Unmöglichkeit zu sein, hier nur das neckische Spiel des Zufalls sehen zu wollen. Gerade derartige Berührung in äußeren unscheinbaren Dingen und Angaben sind ja von besondrer Beweiskraft. Und noch auf eine wenn auch nicht so überzeugende Berührung in einem nebensächlichen Zuge weise ich hin. Zwischen der Katastrophe, welche die Trennung der Gatten und Brüder herbeiführt und dem Zeitpunkt der Wiederfindung liegen bei Shakespeare fünfundzwanzig Jahre. Der Zwillingsbruder bricht nach achtzehn Jahren auf, seinen Bruder zu suchen. Aegeon selbst gibt zum Schluß an, daß er sieben Jahre von diesem seinem Sohne getrennt gewesen sei. ($18 + 7 = 25$). Nach den Klementinen ist Klemens zwanzig Jahre von seinem Vater getrennt, als er ihn wiederfindet; der Vater aber wie es scheint im fünften Jahre nach der Katastrophe auf die Suche gegangen.¹ In beiden Fällen kommen wir auf die gleiche Zahl von fünfundzwanzig Jahren der Trennung.

Wie erklären sich die Berührungen zwischen diesen beiden zeitlich und örtlich vollkommen auseinanderliegenden Erzählungen? Läßt sich eine Brücke über diese Entfernungen der Zeit und des Ortes schlagen, oder lassen sich wenigstens Mittelglieder nachweisen?

Shakespeares Komödie führt man auf die Menächmen des Plautus zurück. Und unstreitig liegen Beziehungen zwischen Shakespeare und Plautus, namentlich im eigentlichen Kern der Komödie (Verwechslung der ähnlichen Brüder), vor. Aber die Fabel der Klementinen und diejenige Shakespeares sind entschieden untereinander enger verwandt, als mit der Fabel des Plautus. Die Fabel des Plautus erzählt: Einem Kaufmann in Syrakus gebiert seine Frau zwei zum Verwechseln ähnliche

¹ H. XII 10. R. VII 10.

Zwillingssöhne. Als die Knaben sieben Jahre¹ alt geworden, geht der Vater mit dem einen der Zwillingssöhne nach Tarent zum Jahrmarkt. Hier raubt ein Handelsmann den Knaben und führt ihn nach Epidamnus fort. Der Vater stirbt aus Kummer, der Großvater gibt dem andern Bruder zum Gedächtnis den Namen des geraubten Bruders. Der Handelsmann adoptiert mittlerweile das geraubte Kind und hinterläßt ihm sein Hab und Gut. Der Syrakuser macht sich, wie er erwachsen ist, auf, den Bruder zu suchen, kommt im sechsten Jahr des Suchens nach Epidamnus und in Epidamnus findet die Wiedererkennungsszene statt.

Gewisse Berührungspunkte sind ja auch hier vorhanden. Aber wie viele der vorher aufgezählten fehlen: Die Katastrophe des Schiffbruches, der auf die Suche seiner Angehörigen ausziehende Vater, die Mutter, die vierfache Wiedererkennungsszene, — die Berührungen beschränken sich eigentlich beinahe auf ein auch sonst verbreitetes Motiv: Die ähnlichen Zwilling Brüder, ihr Auseinanderkommen und Wiederfinden. Daneben steht etwa noch der andere Zug der Wegraubung des einen der Zwillinge.

Die Komödie des Plautus gibt also das Mittelglied zwischen den Klementinen und Shakespeare nicht ab, wenn freilich Shakespeare auch sicher direkt oder indirekt zugleich von der Komödie des Plautus abhängig sein wird.²

Ist es nun endlich denkbar, daß Shakespeare etwa von der Erzählung der Klementinen direkt abhängig wäre? Die Möglichkeit dieser Annahme ist nicht zu bestreiten. Die Rekognitionen waren im Mittelalter weit verbreitet, und ihre Fabel kann direkt oder durch irgend welche Vermittelung Shakespeare bekannt geworden sein. Aber unsere Vergleichung hat erwiesen, daß wir in den Klementinen nur noch Fragmente und teilweise deutlich in ihren Motiven erkennbare Überarbeitung einer Anagnorismen novelle vorliegen haben, die in Shakespeares Komödie in jeder Beziehung einheitlich, besser und zusammenhängender erhalten ist.

¹ Das ist übrigens das Alter des Klemens in dem Augenblick als dessen Mutter mit den beiden Zwilling Brüdern sich auf die Reise begibt, wie sich dies aus den Angaben in H. XII 10. R. VII 10 berechnen läßt.

² Auch das oben bereits erwähnte neugriechische Märchen No. 22 gehört in den Umkreis dieser Erzählung sicher hinein, hilft uns aber an diesem Punkte der Untersuchung nicht weiter. Die Gleichung zwischen Shakespeare und den Klementinen wird auch durch sie nicht erklärt. Zielinsky (*quaestiones comicae* 1887 de *Menaechmorum paramytho*), auf dessen Schrift mich Herr Professor Leo aufmerksam machte, hat das Verdienst, auf die Beziehungen zwischen der Plautuskomödie und dem griechischen Märchen aufmerksam gemacht zu haben. Sie sind aber von sehr indirekter und allgemeiner Natur.

So werden wir also postulieren, daß den Klementinen eine griechische Novelle zu Grunde gelegen hat, die dann ins lateinische Abendland übergegangen ist und ein Stück jenes Novellenschatzes bildeten, der Shakespeare zugänglich war, den wir nicht mehr in allen einzelnen Stücken kennen. Ob auch die Menächmen des Plautus in diesen Zusammenhang hineingehören, das wage ich bei der geringen Berührung der Fabel der Menächmen mit der der Klementinen und der Komödie Shakespeares nicht zu entscheiden.

Für die Komposition der Grundschrift der Klementinen ergeben sich aus dieser Betrachtung wichtige Resultate. In ihr ist ein älteres bereits vorliegendes Stück — Zusammentreffen des Petrus mit Klemens und Disputation zwischen Petrus und Simon Magus mit einer profanen Anagnorismennovelle (daneben übrigens auch mit andern Stücken, dem Kerygma Petri und philosophischen Disputationen) verarbeitet. Das ist auch der Grund, weshalb die Klementinen Klemens und Petrus nicht nach Rom kommen lassen. Die Anagnorismennovelle führte nicht dorthin zurück und mit ihrer Beendigung ist das Interesse des Erzählers erschöpft.

Auch für die Zeitbestimmung der klementinischen Literatur dürfte sich von hier aus einiges vergeben. Es ist bereits darauf hingewiesen, daß gerade die Anagnorismen wegen der darin enthaltenen Namen Faustus, Faustinus, Faustinianus, eine gewisse Zeitbestimmung ermöglichen, insofern diese Namen aller Wahrscheinlichkeit durch die Ähnlichkeit mit dem Namen der Kaiserin Faustina, der Gemahlin Mark-Aurels populär wurden. Wir haben also hier einen terminus a quo für die Datierung dieser Erzählung. Vielleicht auch einen terminus ad quem. Denn es ist doch wahrscheinlich, daß eine derartige Bevorzugung dieser Namensverbindungen noch in die Zeit des Regimentes der Kaiser aus dem Hause der Faustina anzusetzen sein wird. Ist aber die klementinische Grundschrift mit den Anagnorismen am Ende des zweiten Jahrhunderts entstanden, so muß ihr erster Teil (Petrus und Klemens, Petrus und Simon Magus) noch etwas älter sein. Er braucht nicht viel älter zu sein.

1 F. I. A. Hort, Notes introductory to the study of the Clementine Recognitions. London 1901.

Die Unechtheit des zweiten Thessalonicherbriefs.

Von Georg Hollmann in Halle a. S.

Daß 2. Thess. nicht von Paulus herrührt, ist mir, seit ich ein eigenes Urteil über diese Dinge besitze, stets das überwiegend Wahrscheinliche gewesen. Vor einigen Jahren mußte man mit einer solchen Entscheidung den Vorwurf der Rückständigkeit gewärtigen. Die Entwicklung gerade der neuesten Forschung schien von allen Seiten zur Annahme der Echtheit zu drängen. Das Zusammentreffen von Gelehrten wie Zahn, Harnack und Jülicher in der zuversichtlichen Behauptung der Authentie mußte ein starkes Präjudiz für die Richtigkeit dieser These bilden. Inzwischen hat sich gezeigt, daß die hier vorhandenen Schwierigkeiten in Wirklichkeit nicht beseitigt sind. Sie stärker zu taxieren, hätte schon der Umstand bewirken sollen, daß die Bestreitung der Echtheit vor F. Chr. Baur da war und mit einer bestimmten Geschichtskonstruktion nicht verbunden ist. Die starke Bewegung zu gunsten der Echtheit dürfte auf allgemeinere Strömungen zurückzuführen sein: auf eine höhere Wertung der kirchlichen Tradition, auf das an sich so achtungswerte Bestreben nach möglichster Unbefangenheit gerade auch gegenüber den Positionen der Kritik, ein Bestreben, das doch auf der andern Seite leicht dazu führen kann, das Schwergewicht vorhandener Schwierigkeiten zu unterschätzen. Der Rückschlag pflegt in solchen Fällen nicht auszubleiben. Für den 2. Thess. scheint er, wenn nicht alles trügt, bereits eingetreten zu sein und zwar in sehr wirkungsvoller Weise. Nachdem bereits vor drei Jahren H. Holtzmann, der die Echtheit des Briefes stets bezweifelte, in dieser Zeitschrift auf den entscheidenden Punkt aufmerksam gemacht hatte (ZNTW 1901 S. 97—108), ist im vergangenen Jahre eine umfassende und tief eindringende Arbeit von Wrede gefolgt, die ebenfalls den 2. Thess. nur unter der Annahme der Unechtheit verstehen kann (TU hgg. v. Gebhardt u. Harnack N. F. 9. Bd. 1903). Die Bedeutung der Arbeit Wredes beruht darin, daß er als entscheidenden Punkt das Verwandtschaftsverhältnis der beiden Briefe erkannt hat und

in eingehender Untersuchung zeigt, wie nur die Behauptung einer literarischen Benutzung des 1. Thess. durch einen Späteren dem Tatbestand gerecht wird. Neben diesem Hauptargument ist für Wrede der nächstwichtige Punkt (cf. Wrede S. 59) die Stelle II, 2, 2 (μήτε δι' ἐπιστολῆς ὡς δι' ἡμῶν) konfrontiert mit II, 3, 17 (οὕτως γράφω). Hingegen will Wrede die Bedenken, die sich an die eschatologischen Ausführungen II, 2, 1—12 knüpfen und bisher meistens im Vordergrund standen, für sich nicht als ausreichend anerkennen; sie können nur in Betracht kommen, wenn anderweitig (nämlich durch das Verwandtschaftsverhältnis) die Echtheit schon gefallen ist, sie rücken in die Reihe der Argumente zweiter Ordnung (Wrede S. 1. 45). Hier scheint ein Mangel der Arbeit Wredes zu liegen. So sehr ich damit übereinstimme, daß die Verwandtschaft der Briefe für sich entscheidend ist, bin ich nach wie vor davon überzeugt, daß II, 2, 1—12 den Rang eines selbständigen, ebenfalls entscheidenden Argumentes beanspruchen darf. Die folgenden Ausführungen wollen den Versuch machen, dies noch einmal zu erweisen. Unter besonderer Berücksichtigung der Gegengründe, die namentlich von Jülicher und Zahn, aber auch von Wrede selbst (cf. auch Bornemann, Gunkel, Bousset, Spitta) vorgebracht worden sind, hoffe ich manches klarer und schärfer hervortreten zu lassen als bisher geschehen ist und somit zum Verständnis unserer beiden Briefe beizutragen.

Die alte Behauptung lautet: zwischen II, 2, 1—12 und I, 5, 1—11 besteht ein Widerspruch, der unter Berücksichtigung der im Fall der Echtheit vorliegenden Situation es ausschließt, daß beide Parteien von demselben Paulus herrühren. Der Widerspruch liegt nicht in den Aussagen über die Nähe der Parusie, also nicht darin, daß nach I, 4, 15 das Ende noch zu Lebzeiten des Paulus erfolgen soll, während nach II, 2, 1—12 die Parusie durch eine Reihe von Vorzeichen hinausgeschoben erscheint. Diese Vorzeichen könnten auch alle noch, während Paulus am Leben war, eintreten. Der zweite Brief leugnet tatsächlich nicht die Nähe der Parusie. Er wendet sich nach II, 2, 2 nur dagegen: ὡς ὅτι ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου. Wiederum der erste Brief sagt nichts davon, daß der Tag des Herrn gleichsam da ist. Hier ist kein Widerspruch vorhanden.

Der Widerspruch liegt vielmehr in der Art und Weise, in der das Kommen der Parusie vorgestellt wird. Nach I, 5, 2 kommt die Parusie gänzlich unvorbereitet ὡς κλέπτῃς ἐν νυκτί, nach II, 2, 3 ff. vorbereitet durch eine Reihe von Vorzeichen: Abfall, Offenbarung des ἀνθρωποῦ τῆς ἀνομίας, Beseitigung einer hemmenden Macht, endlich das sich Setzen dieses ἀνθρωποῦ in den Tempel Gottes und somit sich für Gott Aus-

geben. Dann erfolgt die Parusie. Dieser eklatante Widerspruch erscheint bei ein und demselben Manne in Briefen, die im Fall der Echtheit fast unmittelbar auf einander gefolgt sind, unmöglich.

Aber die Verteidigung bringt eine Reihe von Gegengründen.

1) Sie leugnet, daß der Widerspruch überhaupt besteht (cf. besonders Jülicher und Zahn). Das wäre das Einfachste und Durchschlagendste. Nach I, 5, 2 ff. soll der Tag des Herrn nur über die Gottlosen, in das Weltleben Versunkenen wie ein Dieb in der Nacht, d. h. ganz unvermutet kommen. Damit ließe sich dann sehr wohl vereinigen, daß er für die Mitglieder der christlichen Gemeinde, wie II, 2, 1 ff. sagt, unter bestimmten Vorzeichen käme. Allein dieser Ausgleichsversuch ist exegetisch nicht begründet. I, 5, 2 bringt eine generelle These ohne jede Einschränkung: αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἶδατε ὅτι ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτης ἐν νυκτὶ οὕτως ἔρχεται. Es ist eine Eintragung in den Text, wenn man dies ἔρχεσθαι nur auf die Weltseligen bezieht. Der Tag kommt für Christen wie Gottlose in gleicher Weise plötzlich wie ein Dieb. Die folgenden Verse wollen zeigen, welche verschiedenartige Wirkung der für alle gleich plötzlich kommende Tag bei Gottlosen und bei Christen hat. Über die Gottlosen bricht er herein wie jähes, unentrinnbares Verderben, wie die Wehen über die Schwangere. Wie der Jäger den ahnungslosen Vogel im Netz fängt, so wird die Parusie sie überfallen (καταλαμβάνειν). Den Christen hingegen kommt der Tag genau ebenso plötzlich, aber er bringt ihnen περιποίησις ζωῆς (V. 9) nicht ὀργή wie den Gottlosen. In V. 4 liegt der Accent nicht auf dem ὡς κλέπτης, sondern auf dem καταλάβῃ. Der Tag kommt auch über die Christen jählings, aber er packt sie nicht zum Verderben (cf. dazu auch Bornemann: Die Thessalonicherbriefe⁵⁻⁶, 1894 S. 220). Daß diese Erklärung allein dem Context gerecht wird, ergibt sich daraus, daß die als Folgerung aus der begründend angeführten Lichtnatur der Christen (V. 5) gezogene Mahnung verlangt: nicht schlafen, wachen, nüchtern sein (V. 6). Es kann nicht stark genug betont werden, daß diese Mahnung nur dann zu ihrem Recht kommt, wenn der Christ den bestimmten Zeitpunkt der Parusie nicht kennt, auch nicht indirekt, und daher zu jeder Zeit bereit sein soll. Auch Wredes Hinweis darauf, daß das unvermutete Kommen der Parusie in I deswegen mit II, 2, 1 ff. zu vereinigen sei, weil die Vorereignisse selbst unberechenbar seien (Wrede S. 44), ist nicht stichhaltig. Die Vorereignisse bilden in ihrer bestimmten Reihenfolge eine sehr wichtige indirekte Berechnung, auch wenn man die Jahre nicht angeben kann. Ein völlig unvermutetes Kommen der Parusie ist dadurch auf jeden Fall unmöglich gemacht.

Gerade das aber lehrt I. So kann also der Widerspruch selbst zwischen I und II in keiner Weise beseitigt werden. Bleibt er bestehen, so ist nur noch die Möglichkeit vorhanden, das Nebeneinander derartiger Widersprüche in demselben Bewußtsein begreiflich zu machen. Das ist in verschiedener Weise versucht worden.

2) Es lag besonders nahe, darauf hinzuweisen, daß sich bei Jesus genau derselbe Widerspruch finde. Stellen wie Mc 13, 33—37; Mt 24, 42—51; Lc 12, 37—46 und viele andere liegen ganz in der Richtung von I, 5, 1 ff. Auch hier der Gesichtspunkt: Die Parusie kommt ganz unvermutet, wie ein Dieb in der Nacht, daher Wachsamkeit, Bereitschaft zu jeder Stunde. Ohne Frage geht Paulus in I nur in den Bahnen Jesu. Nun finden sich aber in den großen eschatologischen Reden Mc 13, Mt 24, Lc 21 hart neben den genannten Stellen eine Reihe von Stücken, die genau wie II ein apokalyptisches Drama in mehreren Akten vor uns aufrollen. Auch hier werden uns bestimmte Vorzeichen gegeben: falsche Messiasse, furchtbare Kriege, Erdbeben, Hungersnöte, vor allem das $\beta\delta\epsilon\lambda\upsilon\mu\alpha$ τῆς ἐρημώσεως an geweihter Stätte. Der Schluß ist einfach. Was bei Jesus möglich ist, ist auch bei Paulus möglich. Aber man sollte hier doch vorsichtigerweise nur von den synoptischen Evangelien, nicht von Jesus sprechen. Die Überzeugung dürfte heute doch weit verbreitet sein, daß jene großen eschatologischen Reden Kompositionsarbeit Späterer sind, daß Jesus sie nie so gehalten. Sollte aber, wie ich mit zahlreichen Forschern annehme, ein ursprünglich jüdisches apokalyptisches Flugblatt in jenen Reden Aufnahme gefunden haben und gerade in denjenigen Partien zu erkennen sein, die das Drama, die Vorzeichen enthalten, so fällt jede Beweiskraft des synoptischen Tatbestandes für Jesus weg.

3) Fällt der Rekurs auf Jesus hin, so scheint um so stichhaltiger der allgemeine Hinweis zu sein, daß in der apokalyptischen Literatur überhaupt derartige entgegengesetzte Anschauungen überall nebeneinander herlaufen, ja gang und gäbe sind. Jeder, der die Apokalyptik kennt, wird das bestätigen. Unsere Johannesapokalypse liefert dafür die schlagendsten Beispiele. Es wird auch hier gefolgert, daß dann solche Widersprüche bei Jesus und Paulus genau ebenso möglich sind, wie bei den Synoptikern tatsächlich. Aber ich bestreite aufs entschiedenste das Recht, Jesus und Paulus mit jüdischen und christlichen Apokalyptikern auf eine Stufe zu stellen, obwohl ich zu denen gehöre, die namentlich auch bei Jesus sehr starke Beeinflussung durch die apokalyptische Gedankenwelt, in Sonderheit ihr Messiasbild finden. Der Unterschied ist hier doch ganz unverkennbar. Die Widersprüche sind in den Apokalypsen geradezu notwendig, weil sie tradierte

zum Teil uralte Stoffe weitergeben und verarbeiten. Die Autoren gehen in der Masse des tradierten Stoffes unter, die verschiedenartigsten Elemente fluten zu einem neuen aber in sich nie ausgeglichenen Ganzen zusammen. Jesus und Paulus sind in erster Linie originale Persönlichkeiten, die aus den Stoffmassen das herausgreifen, was ihrem religiösen Genius homogen ist. Wird dies im Großen und Ganzen schwerlich bestritten werden, so haben wir gerade an dem vorliegenden Punkte das volle wissenschaftliche Recht, die beliebte Berufung auf die zahlreichen Widersprüche in der Apokalyptik als ungehörig abzulehnen. Das Aufzählen ganz bestimmter Vorzeichen gehört mit hinein in das für die Apokalyptik so charakteristische System der Berechnung des Weltverlaufs. Es ist indirekte Berechnung neben der direkten, die bestimmte Jahre angibt. Denn es steht ja so, daß nach Ablauf des letzten Vorzeichens mit tödlicher Sicherheit das Ende eintritt. Wenn man also die Vorzeichen kennt, so weiß man stets, welche Stunde der Weltenuhr geschlagen hat. Diese ganze Berechnung, direkte wie indirekte, ist aber das eigentlich Irreligiöse der Apokalyptik, die ungesunde Überspannung der in ihr ruhenden gewaltigen religiösen Kraft, das Meistern Gottes, der Mangel an echt religiösem Vertrauen zu Gott. Gerade deshalb haben die größten Heroen der christlichen Religion mit dem unmittelbaren Takt der religiösen Genialität jenes Berechnen als Eingriff in das Majestätsrecht Gottes empfunden. Gegen die apokalyptische Berechnungssucht hat Jesus das Wort Lc 17, 20 gesprochen: οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως d. h. das Reich kommt nicht unter Beobachtung, so daß man seinen Eintritt wie eine astronomische Erscheinung berechnen kann. Und wer dieses Wort für zu fragwürdig erachtet, halte sich an das andere unmißverständliche: περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἢ τῆς ὥρας οὐδεὶς οἶδεν οὐδὲ οἱ ἄγγελοι ἐν οὐρανῷ, οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατήρ (Mc 13, 32 = Mt 24, 36)¹. Wir haben gerade hier die deutliche Absage Jesu an die Apokalyptik. Widersprüche an diesem Punkte erscheinen bei Jesus deshalb als undenkbar, weil sie auf den Gegensatz des Religiösen und Irreligiösen in letzter Linie zurückgehen. Von hier aus wird es erst voll begreiflich, daß die Ausführungen über die dramatischen Vorzeichen in den eschatologischen Reden nicht von Jesus herrühren können. Und Paulus geht

¹ Es hätte nie bezweifelt werden sollen, daß die Überzeugung Jesu von der unmittelbaren Nähe der Parusie mit diesem Worte vortrefflich zusammenbestehen kann, genau wie wenn ein Arzt aus dem Allgemeinzustand eines Kranken weiß, er muß sterben, ohne deswegen sagen zu können, daß das Ende Freitag Nachmittag 3/4 4 (ἡμέρα, ὥρα) eintreten wird.

in denselben Bahnen wie Jesus. Die Parusie ist nahe, aber sie kommt wie der Dieb in der Nacht. Auf Berechnungen hat auch Paulus sich nicht eingelassen. Kein Verständiger wird leugnen, daß Paulus die apokalyptischen Vorstellungen gekannt, daß er auch manches akzeptiert hat. Aber Berechnungen finden sich faktisch nicht bei ihm, weder direkte noch indirekte — außer II, 2, 1—12. Wir werden auch hier gewiß nicht fehl gehen, wenn wir die Ausschaltung dieses „stehenden Kapitels jüdischer Eschatologie“ (Wrede p. 45) auf die instinktive Antipathie religiöser Feinfühligkeit gegen ein irreligiöses Moment zurückführen. Es ist oft genug hervorgehoben worden, daß sich sonst bei Paulus Ähnliches wie II, 2, 1—12 nicht findet — I Kor 15 kennt zwar eine dramatische Eschatologie, aber das Drama liegt nach der Parusie — aber es fehlt die Erkenntnis, was das *argumentum e silentio* in diesem Fall zu bedeuten hat. Man müßte nämlich geradezu erwarten, daß Paulus in seinen späteren Briefen gelegentlich die Vorzeichen erwähnt hätte. Die Anfangsüberzeugung des Apostels, er werde, ohne zu sterben, die Parusie erleben, war unter dem Druck bestimmter geschichtlicher Ereignisse ins Wanken geraten. Der Apostel rechnet seit dem 2. Kor mit seinem Tode vor der Parusie. Um hier irgend einen Anhalt zu gewinnen, hätte ja nichts näher gelegen als auf Vorzeichen in der Art von II, 2, 1 ff, die sich zuvor erfüllen müßten, hinzuweisen. Findet sich von alledem keine Spur, während doch der Apostel oft genug eschatologische Punkte berührt, so wird nur der Schluß übrig bleiben, daß ihm dieses Kapitel, das er gewiß kannte, nicht homogen gewesen ist.

Sind hiermit die Gegengründe der Verteidigung entkräftet, bleibt der Widerspruch zwischen I und II als nicht zu beseitigender Stein des Anstoßes bestehen, so ist jetzt um so kräftiger auf das Krasse des Widerspruchs gerade in dem vorliegenden Fall hinzuweisen. Die beiden Briefe müssen, wenn sie echt sind, in fast unmittelbarer zeitlicher Aufeinanderfolge geschrieben sein. I, 5, 1 schreibt Paulus: *περὶ δὲ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν, ἀδελφοί, οὐ χρεῖαν ἔχετε ὑμῖν γράφεσθαι*. Das wird V. 2 damit begründet, daß die Thessalonicher ἀκριβῶς wissen *ὅτι ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτῃς ἐν νυκτὶ οὕτως ἔρχεται*. Man kann diese Begründung kaum anders auffassen, als daß jemand in dem Falle über die *χρόνοι* und *καιροί* Bescheid weiß, wenn er weiß, daß die übliche apokalyptische Vorzeichenberechnung außer Kurs gesetzt wird, der Tag vielmehr ganz unvermutet kommt. Jedenfalls haben die Thessalonicher hierüber ein genaues Wissen. Und derselbe Paulus soll ein paar Wochen später denselben Thessalonichern das gerade Gegenteil schreiben, ohne auch

nur mit einer Silbe seinen eklatanten Frontwechsel zu rechtfertigen. Daß er damit den denkbar größten Wirrwarr in den Gemütern der Gemeindeglieder erregen mußte, liegt auf der Hand. Er selbst hätte das genaue Wissen in Unsicherheit und Unklarheit verkehrt. Überdies würden die in II, 2, 1 ff. behandelten Materien nach V. 5 zu den Bestandstücken der mündlichen Unterweisung durch Paulus bei der Gemeindegründung gehört haben, also mit in dem begriffen sein, worüber die Thessalonicher nach I, 5, 2 ein genaues Wissen haben. Es ist oft genug bemerkt worden, daß damit ganz merkwürdig die ausführliche Darlegung in II, 2, 1—12 kontrastiert, die den Eindruck hervorruft, als handle es sich um etwas Neues, Unbekanntes. Eine kurze Erinnerung hätte ja völlig genügt. So häufen sich bei näherem Zusehen die Schwierigkeiten und lösen sich erst durch die Annahme, daß in II ein Falsarius unter dem Namen des Paulus schreibt. Es muß auch noch darauf hingewiesen werden, daß die Ausführungen in II, 2 den Mahnungen in I, 5 zur Wachsamkeit und Nüchternheit direkt den Nerv durchschneiden. Wachsamkeit kann wohl nicht stärker paralysiert werden, als wenn man weiß, daß man noch eine Reihe von Akten vor sich hat. Dann kann es ja genügen, wenn man mit ihr beim letzten Akt anfängt.

Betrachten wir es nunmehr als gesichert, daß II, 2, 1—12 nicht von Paulus geschrieben ist, so kann darüber kein Zweifel sein, daß das Stück einer hochgespannten eschatologischen Erwartung entgegentreten will. Man ist der Überzeugung, daß die Parusie unmittelbar bevorstehe (II, 2, 2). Zittern und Zagen hat die Gemeinde angesichts des Gerichts ergriffen (θροεῖσθαι, so mit Recht Wrede p. 48). Die Faktoren, die diesen Zustand hervorgerufen haben, sind einmal Prophetenstimmen (πνεῦμα) sodann paulinische Äußerungen (λόγος u. ἐπιστολή gehören zusammen als Spezielles und Allgemeines). Es kann auffallend erscheinen, daß hier die Berufung auf das Herrnwort fehlt. Daß λόγος II, 2, 2 unmöglich so verstanden werden kann, braucht nicht erst bewiesen zu werden. Die Erklärung wird darin liegen, daß den heidenchristlichen Gemeinden die Berufung auf die weit verbreiteten Briefe des Heidenapostels näher lag. Ich glaube aber, daß die bloße Annahme hochgespannter eschatologischer Erregung als Anlaß für II, 2 nicht genügt. Würde sich im Gemeindeleben keine weitere Wirkung gezeigt haben, so wäre II schwerlich geschrieben. Vielmehr werden trotz Wredes Ausführungen p. 51—53 die Erscheinungen der Arbeitsscheu und des geschäftigen Müßigganges II, 3, 6—15 mit der Erwartung der Parusie in nächster Nähe zusammenhängen. Zuzugeben ist zunächst, daß dieser Zusammenhang im Texte

durch nichts angedeutet ist. Auch äußerlich sind ja die beiden Abschnitte von einander getrennt. Aber wie will man Arbeitsscheu in größerem Umfang in christlichen Gemeinden um 100 begreiflich machen? Diese Gemeinden haben sich gewöhnlich aus niederen Schichten zusammengesetzt, die an harte Arbeit gewöhnt waren. Daß gerade arbeitsscheue Subjekte von der christlichen Verkündigung angezogen worden seien, ist dann besonders unwahrscheinlich, wenn die Arbeitspflicht „zum anerkannten Sittenkodex des Urchristentums“ gehörte. Und wenn es selbst einige Bummler gab, so doch gewiß nicht viele, so daß eine so eingehende Behandlung gerechtfertigt erscheinen könnte, wie sie in II vorliegt. Dazu kommt aber noch ein anderes. Wrede wirft die Frage auf: „weshalb bringt der Schreiber gar nicht in Anschlag, daß die Wurzel des Verhaltens dieser ἀτακτοὶ zum guten Teile eine religiöse Stimmung war?“ (p. 53). Die Antwort muß lauten: er konnte es nicht, weil er sich dann die Ablehnung aufs Äußerste erschwerte. Man muß sich die schwierige Lage vorstellen, in der sich der Autor befand. War die Arbeitsunlust die Folge davon, daß man die Parusie unmittelbar nahe glaubte, — jetzt nur noch Gott, der Rettung der eigenen Seele leben! — so war der Verfasser von II gegen die Voraussetzung machtlos. Die Nähe der Parusie war anerkanntestes urchristliches Dogma. Erkannte er aber die Berechtigung der religiösen Stimmung an, so war das Wasser auf die Mühlen seiner Gegner, so beraubte er von vornherein seine Polemik ihrer Wirkungskraft. Es blieb für ihn eigentlich nur die eine Möglichkeit, die Wirkung von ihrer Ursache zu trennen und gesondert zu bekämpfen. Das hat er getan im Blick auf die kirchliche παράδοσις (II, 3, 6), die sich an dem τύπος des Paulus (II, 3, 9) orientiert hatte, und unter Androhung der Kirchenzucht (II, 3, 14). So allein wird es verständlich, daß der Autor auf die Ursache der ganzen Erscheinung überhaupt nicht eingeht. Der einzige leise Hinweis kann in dem μετὰ ἡσυχίας (II, 3, 12) gefunden werden. Sie sollen „mit Ruhe“ ihr eigenes Brot essen. Das kann hindeuten auf eine innere Beunruhigung, die sie bisher nicht mehr zum Arbeiten kommen ließ.

Und wie tritt der Verfasser der erregten Parusieerwartung entgegen? Nicht dadurch, daß er die Nähe der Parusie direkt leugnet, das konnte er garnicht, aber dadurch, daß er sie indirekt in eine ungewisse Ferne hinausschiebt. Denn wenn erst eine bestimmte Reihe von Vorzeichen eingetreten sein muß, so wirkt das beruhigend. Die Erregung hat dann Zeit bis zum letzten Akt. Es wird aber gewöhnlich nicht erwogen, weshalb der Ps.-Paulus gerade die in II, 2, 1—12 herangezogenen Vorstellungen

bietet. Es ist auch mir überwiegend wahrscheinlich, daß er sich in diesem Abschnitt an eine irgendwie schriftlich fixierte Vorlage in freier Benutzung hält. Ich teile die Überzeugung, daß diese Vorlage sich auf den Antichrist bezog. Aber damit ist noch immer nicht erklärt, weshalb er gerade dieses Stück und nicht irgend ein anderes aus dem in so reichlichem Maße zur Verfügung stehenden Material erwählt hat. Es muß doch für ihn etwas in dem Stück gewesen sein, das gerade den Erwartungen seiner Zeit besonders entsprach, d. h. er wird dies Stück einer Antichristapokalypse zeitgeschichtlich gedeutet haben. Bei einem etwa um 100 schreibenden Autor liegt es nahe, an die Vorstellungen vom Nero redivivus zu denken, die damals bereits eine mythische Form angenommen hatten. Wir wissen ja aus der Off. Joh. K. 13 u. 17, daß gerade in der Zeit Trajans (κέρατα δέκα 13, 1) die Erwartung des Nero redivivus höchst lebendig gewesen ist. Vorzüglich paßte hierzu der Satz: τὸ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας, vorzüglich das dreimalige ἀποκαλυφθῆναι. Das sich als Gott Ausgeben (II, 2, 4) ist uns belegt durch Orac. Sib. V. 33, wo es vom Nero redivivus heißt: ἰσάζων θεῷ αὐτόν. Und das εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καθίαι konnte man sehr gut als Erfüllung des bei Sueton Nero 40 Berichteten auffassen, wo man folgende Worte liest: *sponderant tamen quidam destituto (scil. Neroni) Orientis dominationem, nonnulli nominatim regnum Hierosolymorum, plures omnis pristinae fortunae restitutionem*. Eine solche Erfüllung konnte man besonders dann vermuten, wenn man die in der eben erwähnten Stelle aus den Orac. Sib. bezeugte Vorstellung im Gedächtnis hatte. Sowohl τὸ κατέχον wie ὁ κατέχων ließen sich bequem auf das römische Reich und den gerade regierenden Herrscher deuten. Damit waren gerade die Hauptpunkte den Bedürfnissen der damaligen Gegenwart entsprechend befriedigend erklärt. Es schadete nichts, wenn andere Punkte des ursprünglich ganz anders gemeinten Stoffes unter den Tisch fielen. Schließlich konnte man in jener späteren Zeit der Nerosage alles Mögliche von dieser Schreckensgestalt aussagen, ohne damit Bedenken zu erregen. Auf solche Weise kann man wenigstens versuchen, begreiflich zu machen, weshalb gerade dieser Passus von dem Autor bevorzugt worden ist.

Die Stelle II, 2, 4, die von dem ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας das εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καθίαι in Aussicht stellt, kann kaum ernstliche Schwierigkeiten bereiten. Sobald man von der Voraussetzung ausgeht, daß der Schriftsteller fixiertes Material verwertet, bleibt die doppelte Möglichkeit, daß er entweder die ganze Wendung bildlich im Sinne der höchsten Anmaßung genommen oder über sie hinweggelesen hat, ohne an die

Zerstörung Jerusalems zu denken. Beides ist gleich möglich. Im ersten Fall brauchte der Verfasser das bildliche Verständnis nicht besonders anzudeuten, da ja seine Leser, falls sie überhaupt darauf achteten, den Ausdruck nur bildlich verstehen konnten, wenn in Wirklichkeit der jerusalemische Tempel zerstört war. Daß aber auch der Autor die vorhandene Schwierigkeit gar nicht bemerken konnte, wird niemand bestreiten wollen. Man vergegenwärtige sich, was bei heutigen Lesern in dieser Hinsicht geleistet wird! Es lassen sich auch genügende Belege aus alter Zeit beibringen. Wrede hat mehrere herangezogen. Ich weise besonders noch hin auf Mt 24, 29. Hat man nicht aus dem berühmten εὐθὺς den deutlichsten Gegeninstanzen zum Trotz immer von neuem bis auf unsere Zeit herausgelesen, daß Mt bald nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben haben müsse? Auch hier hat Mt nur das εὐθὺς seiner Vorlage bewahrt. Auch hier bleibt die doppelte Möglichkeit, daß er es gar nicht auf die Zerstörung Jerusalems bezogen oder daß er es übersehen hat. Es beweist gar nichts, daß Mc und Lc das εὐθὺς beseitigt haben. Was der eine sieht, sieht der andere nicht. Wir werden der Verschiedenartigkeit der Individualität und bei derselben Person der Vergesslichkeit, der Stimmung, dem Zufall in solchen Dingen etwas mehr Spielraum geben müssen. Man darf sich den Blick für das Große und Entscheidende durch solche kleinen und sehr verschieden zu beurteilenden Einzelheiten nicht verkümmern lassen. Wrede hat bei seiner überaus sorgfältigen Untersuchung der Stelle vielleicht unnötige Schwierigkeiten gehäuft.

Verlieren wir einen Paulusbrief, so gewinnen wir auf der andern Seite ein Dokument, das ein wertvolles Zeugnis dafür ist, welche Schwierigkeiten in der urchristlichen Eschatologie lagen und beseitigt werden mußten. Diese Schwierigkeiten konnten sehr verschiedener Art sein. Aber ihr gemeinsamer Urquell war das Dogma von der Nähe der Parusie. Wo das beständige Veto der Geschichte zum Bewußtsein kam, da entstand Ungeduld oder gar Zweifel — solche Erscheinungen haben z. B. der Jacobusbrief und der 2. Petrusbrief im Auge. Wo der Glaube lebendig blieb, lag beständig die Gefahr exaltierter, ungesunder Schwärmerei nahe — solche Erscheinungen hat der 2. Thess. im Auge. Hier bedurfte es nur des Anstoßes, um den Funken zur lodernden Flamme aufschlagen zu lassen. Unser Brief zeigt uns, von welchen Seiten dieser Anstoß erfolgte. Es war einmal die ursprünglich in so hohem Ansehen stehende urchristliche Prophetie, die die Glut durch neue Weissagungen entfachte. II ist dadurch von besonderer Bedeutung, weil er uns zeigt, wie dies auch ein Moment war, das lange vor dem Montanismus zur allmählichen

Diskreditierung der Prophetie geführt hat. Wir kennen ja namentlich aus der Didache auch andere Punkte, die schließlich zu demselben Endeffekt hingeleitet haben. Anstoß gaben weiter die Paulusbriefe. Aber hier konnte man leichter fertig werden. Unser Verfasser, weit davon entfernt, den 1. Thess. verdächtigen oder gar für unecht erklären zu wollen, will vielmehr das wahre Verständnis des Paulus erschließen. Nicht jeder kann Paulus verstehen. Mit Recht hat Wrede 2. Petr. 3, 15 f. zum Vergleich herangezogen. Für einen kirchlichen Mann stehen um 100 die Paulusbriefe in sicherem Ansehen. Aber sie müssen richtig interpretiert werden.

Vier Gründe sind es, die die Authentie des 2. Thess. ausschließen: das Verwandtschaftsverhältnis zu I, der Widerspruch zwischen II, 2, 1—12 und I, 5, 1 ff., der Mangel an persönlichem Stimmungsgehalt in II und die Stelle II, 2, 2 vgl. mit II, 3, 17. Diese Gründe verstärken sich gegenseitig, aber jeder von ihnen hat auch seine selbständige Kraft und Bedeutung. Für den zweiten dieser Gründe wollten die obigen Darlegungen das noch einmal vor Augen führen. *1. Teil 15*

The date of Euthalius.

By F. C. Conybeare. Oxford.

Dr. Bousset in a review of Dr. Hermann von Sodens 'Die Schriften des N. T. in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt' etc. in the *Theol. Literaturztg.*, No. 11, 1903 writes thus:

Am meisten Überraschung bringt in diesem letzten Abschnitt dann die Partie, in der S. die Euthaliusfrage behandelt. Ja, es ist fast niederschmetternd, zu sehen, wie hier trotz emsiger Bemühungen die Forscher bisher alle in die Irre gegangen sind, und wie die Entdeckung einer einzigen Urkunde ganze Reihen von Hypothesen über den Haufen wirft. Durch einen von Wobbermin auf dem Athos gemachten glücklichen Fund eines Aktenstückes, das den Titel trägt Εὐθαλίου ἐπισκόπου Σουλκῆς ὁμολογία περὶ τῆς ὁρθοδόξου πίστεως, wird die Person des rätselhaften Euthalius ein- für allemal aus dem vierten oder fünften Jahrhundert, in welchem man sie bisher suchte, verwiesen. Euthalius lebte, wie aus dem sicher echten Schriftstück mit unzweifelhafter Gewißheit hervorgeht, in der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts, zunächst als Diacon wahrscheinlich in Syrien (Antiochia), darnach als Bischof in Sulke auf Sardinien.

It must be admitted that the discovery of the 'Confession' of Euthalius of Sulkê raises a problem. No scholar hitherto has suggested a date for the author of the Euthalian prologues later than A. D. 458; the second of the two dates assigned internally to the Martyrium Pauli, which is given in conjunction with them in the Greek Mss and Versions. In the *Journal of Philology* (1895, vol. XXIII No. 46) I shewed that the second date A. D. 458 is absent from the Armenian version of the Martyrium, as it is from most of the Greek mss; and inferred that A. D. 396, the first of the two dates given in it was the true date of the activity of Euthalius.

But in his *Euthaliana*, Cambridge, 1895 Dr. Armitage Robinson carries the date further back; for he shewed that the Martyrium was written later than the prologue of the Paulines and in close imitation of it. Therefore the prologue was written before 396; but after 323, for it cites the Chronicon and history of Eusebius. The third chapter of Dr. R's. book in which he makes these deductions is so important, and in such crucial antagonism to the inference drawn by Dr. Freiherr von

Soden from Wobbermin's newly discovered document, that I venture to cite it. For Dr. v. S. has not, I think, sufficiently considered it. Here is the most important passage:

Let us set side by side certain sentences of the Prologue and the whole of the Martyrium, excepting the added portion which contains the later date.

PROLOGUE TO PAULINE EPISTLES.

Z. 522 Αὐτόθι οὖν ὁ μακάριος Παῦλος τὸν καλὸν ἀγῶνα ἀγωνισάμενος, ὡς φησιν αὐτός, τῷ τῶν ἱερονίκων Χριστοῦ μαρτύρων στεφάνῳ κατεκομήθη. Ῥωμαῖοι δὲ περικαλλέσιν οἴκοις καὶ βασιλείοις τούτου λείψανα καθείρξαντες ἐπέτειον αὐτῷ μνήμης ἡμέραν πανηγυρίζουσι τῇ πρὸ τριῶν καλανδῶν Ἰουλίῳν,¹ πέμπτῃ Πανέμου μηνός, τούτου τὸ μαρτύριον ἑορτάζοντες.

Z. 532 Ἐνθα δὴ συνέβη τὸν Παῦλον τριακοστῷ ἔκτῳ ἔτει τοῦ σωτηρίου πάθους τρικαιδεκάτῃ δὲ Νέρωνος μαρτυρῆσαι, ἔφει τὴν κεφαλὴν ἀποτμηθέντα.

Z. 533 Περί δὲ τῆς δευτέρας (ἀπολογίας), ἐν ἣ καὶ τελειοῦται τῷ κατ' αὐτὸν μαρτυρίῳ, φησὶν· κ. τ. λ.

Ἔστιν οὖν ὁ πᾶς χρόνος τοῦ κηρύγματος Παύλου κ. τ. λ.

Z. 529 Ἀναγκαῖον δὲ ἡγησάμην ἐν βραχεῖ καὶ τὸν χρόνον ἐπισημειώσασθαι τοῦ κηρύγματος Παύλου, ἐκ τῶν χρονικῶν κανόνων Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου τὴν ἀνακεφαλαίωσιν ποιούμενος.

Μαρτύριον Παύλου τοῦ ἀποστόλου.

Ἐπὶ Νέρωνος τοῦ Καίσαρος Ῥωμαίων ἐμαρτύρησεν αὐτόθι Παῦλος ὁ ἀπόστολος, ἔφει τὴν κεφαλὴν ἀποτμηθεὶς ἐν τῷ τριακοστῷ καὶ ἕκτῳ ἔτει τοῦ σωτηρίου πάθους, τὸν καλὸν ἀγῶνα ἀγωνισάμενος ἐν Ῥώμῃ, πέμπτῃ ἡμέρᾳ Πανέμου μηνός, ἥτις λέγοιτο ἂν παρὰ Ῥωμαίοις ἡ πρὸ τριῶν καλανδῶν Ἰουλίῳν, καθ' ἣν ἐτελειώθη ὁ ἅγιος ἀπόστολος τῷ κατ' αὐτὸν μαρτυρίῳ, ἑξηκοστῷ καὶ ἐνάτῳ ἔτει τῆς τοῦ σωτήρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ παρουσίας.

Ἔστιν οὖν ὁ πᾶς χρόνος ἔξ οὗ ἐμαρτύρησε τριακόσια τριάκοντα ἔτη μέχρι τῆς παρούσης ταύτης ὑπατείας, τετάρτης μὲν Ἀρκαδίου τρίτης δὲ Ὀνωρίου τῶν δύο ἀδελφῶν αὐτοκρατόρων Αὐγούστων, ἐνάτης Ἰνδικτιῶνος τῆς πεντεκαίδεκαετηρικής περιόδου, μηνός Ἰουνίου εἰκοστῇ ἐνάτῃ ἡμέρᾳ.

Ἐσημειώσασθαι ἀκριβῶς τὸν χρόνον τοῦ μαρτυρίου Παύλου ἀποστόλου.

[For the additional note, see p. 47.]

The passages which I have quoted from the Prologue do not practically stand so far apart as the pages of Zacagni's edition suggest; for pp. 523—528 contain brief summaries of the Pauline Epistles, and pp. 529—532 a discussion of the chronology based on Eusebius: to an epitomiser they would lie sufficiently near together.

It is almost inconceivable that a writer who has so great a wealth of expression as the author of the Prologue should repeat his own language in this slavish manner. Nor on the other hand does it seem in the least probable that the Martyrium has been used at considerable intervals (for the intervals are considerable on this view) in the composition of the Prologue.

Beside these general considerations there are three distinct points at which the Martyrium shews itself to be the later document.

1. At first where, ex hypothesi, the writer embodies a phrase of the Prologue he gives the Roman date for June 29, viz. ἡ πρὸ τριῶν καλανδῶν Ἰουλίῳν; but lower down we find μηνός Ἰουνίου εἰκοστῇ ἐνάτῃ ἡμέρᾳ.

2. The phrase in the Martyrium τῷ κατ' αὐτὸν μαρτυρίῳ is, to say the least, extremely harsh; whether we refer αὐτὸν to S. Paul, or to Nero, who has not been mentioned since the first line of the piece. But in the Prologue, after quoting with

¹ Many mss add after Ἰουλίῳν in the Prologue the words μηνὶ Ἰουνίῳ.

reference to the first ἀπολογία, "I was delivered from the mouth of the lion," the writer continues: τοῦτον τὸν Νέρωνα εἶναι λέγων. περὶ δὲ τῆς δευτέρας (ἀπολογίας), ἐν ᾗ καὶ τελειοῦται τῷ κατ' αὐτὸν μαρτυρίῳ, φησὶν κ.τ.λ.: so that αὐτὸν here clearly refers to Nero.

3. But a more striking divergence remains to be noticed. The author of the Martyrium places the martyrdom itself on June 29. But this was a later deduction from the fact that the Roman Church kept the festival of SS. Peter and Paul on that day, which we know from the Liberian Catalogue (A. D. 354) to have been simply the day of the Deposition in A. D. 258 (see Lightfoot, Clem. Rom. 1890, vol. II. pp. 499ff.). The mistake was common, if not universal, in later times; but it is not made by the writer of the Prologue.

The result of this investigation is somewhat surprising. Neither 458 nor 396 can any longer be considered the date of Euthalius. We must take him back earlier still. We must allow time for the recognition of the value of his work, and the modification of it by an epitomiser who desired perhaps to produce an editio minor by the abbreviation of the prefatory matter.

Other indications of date. We thus start afresh to look for the date of Euthalius's work at some period anterior to A. D. 396. An upper limit is given us by his reference to Eusebius (Z. 529). For he tells us that his Summary of the chronology of S. Paul's life is based upon that writer Accordingly the work of Euthalius must be subsequent to A. D. 323.

Of the three reasons adduced by Dr. A. R. for regarding the Martyrium as an imitation of the prologue, No. 2 is to my mind in itself conclusive. To the weight of nos 1 and 3 Dr. von Soden himself testifies in these words p. 656:

Die Kalenderbezeichnung am Schluß (des Prologs) macht gegenüber dem Martyrium durch die umgekehrte Aufeinanderfolge der römischen und syrischen Datierung den Eindruck der Selbständigkeit.

Such an admission is destructive of Dr. von Soden's general hypothesis.

For his conclusion is the opposite of Dr. Robinson's, namely that Euthalius of Sulkê sometime between 650 and 700 wrote the prologues etc. on the Paulines, the Acts and the vii Epistles. He accounts for the resemblance of style between the prologue of the Paulines and the Martyrium by supposing that Euthalius imitated the latter, which he admits to have been written in 396. He also admits the antiquity of the fragment on the ἀποδημία of Paul and of a colophon found (as part of the Euthalian apparatus) at the end of Philemon, in which it is declared that the person who wrote and published this volume of Paul arranging the text *τραχηρόν*, confronted his book with the text written by Pamphilus and preserved in Caesarea. This colophon is found on one of the few leaves preserved of the fifth or sixth century Codex H of the Paulines. Such then was the stock in trade inherited by Euthalius

of Sulkê about A. D. 670. Out of them he, so to speak, builded up by imitation his prologues. He also imported not a little falsehood into his work, for in his prologues he claims to be the first originator of such an edition of Paulines, Acts and vii Epistles; which he certainly was not, if he lived as late as 670, and was the author of Dr. Wobbermin's *δμολογία*.

But Dr. A. R. does not exhaust the objections which the Greek MSS and versions containing the Euthalian apparatus furnish against the late date now ascribed to it by Dr. von Soden and Bousset:

1. There is so close a connection between codex H of the Paulines and the Greek and Armenian codices which contain the Euthalian apparatus, as to suggest that, could we recover more of the missing leaves of this codex, we should find that it contained, in addition to the colophon mentioned, the prologue as well.

2. The prologues are given in many existing MSS of the eighth to tenth centuries. Is their diffusion at so early a date compatible with the hypothesis that they were first composed about A. D. 670?

3. Is it just to accuse the author of these prologues of direct falsehood, as we must if we accept the period 650—700 as that of his activity?

4. Dr. von Soden admits that the Martyrium was written in 396, and allows equal antiquity to the colophons which refer to the library of Pamphilus and to the lending of books.

But if these existed some three centuries before the prologues we should find them to be widely diffused in the MSS apart from the prologues. Do we so find them?¹ In his exhaustive account of the 48 codices containing the Martyrium Dr. von Soden does not mention a single one in which it is found independently of the Prologue. It almost invariably follows the prologue, to the *κρίτοι* of which its *κρίτοι* are added to form a single sum total.

We must perforce conclude that these admittedly older elements never existed in MS tradition apart from the prologues. But if so, the prologues ascend to A. D. 396 at latest. If on the other hand the martyrion was added to the prologue in 396, we may expect to find in some codices the prologue without the martyrion. Dr. von Soden does not tell us if he knows of any such. But Mr Joseph Trotter assures me

¹ I only know of one Ms, viz. New College 58 in which the Martyrium is divorced from the Prologue of the Paulines. In this it follows Acts, and the Ms only contains A. K. I owe this information to Mr. Joseph Trotter.

that he has collated two such in the Bodleian alone. Codex H cannot be instanced as a case in which the said colophons survive apart from the rest of the apparatus. For we have only a few leaves of it, and can not say that it did not contain the rest of the apparatus.

Dr. P. Corssen in the *Gött. gel. Anz.* 1899 Nr. 9, proves that the writer of the colophon in H copied the colophon which so often accompanies the prologues, and what is more made mistakes in copying it, e. g. ἐηων 'ein offener Schreiberfehler für' ἡμῶν. Such a fact goes far to prove that codex H contained the apparatus in its entirety.

5. If the prologues were first composed about the year 670, then most of the copies of the N. T., and also the Armenian and Syriac codices which contain it, have flowed from the single copy so equipt by Euthalius of Sulkê about A. D. 670. If this be so, there ought to be, if not identity, at least some affinity of textual tradition among the MSS of the eighth to the eleventh century which contain the Euthalian apparatus. We would expect this, even if we allow for the apparatus being occasionally transferred to alien texts, as a stolen glove passes from the hand of one man to that of another. But there is no such affinity as Dr. P. Corssen has pointed out. Surely the fact that common equipment of two codices with this apparatus never betokens a common tradition of text shews that that equipment was devised long before A. D. 700? Had it been devised so late, we ought surely to detect in a majority of the codices fitted with it, what we may call an Euthalian type of text?

6. I have reserved to the end the most fatal objection presented by the codices to the hypothesis that the prologue of the Paulines is later, instead of earlier, than the Martyrium. The latter is found in two forms, one redacted in A. D. 396, and the other in 458. This later form differs from the earlier by the addition of the following clause:

"And from the fourth consulship of Arcadius and the third of Honorius, up to this present consulship, the first of Leo Augustus, indiction "XII, Epiphi 5, year of Diocletian 174, are years 63. So that the total "of the years from our Saviour's Parusia until the current year is 462".

This clause was added in Egypt in A. D. 458. If I understand Dr. von Soden rightly this clause is appended to the Martyrium in ten codices, of which one 7 is of s. IX and five more viz α 50, 64, 65, 70, 74 of s. X.

Now Dr. von Soden supposes that Euthalius of Sulkê picked up this martyrium in some codex or other and modelled on it his prologue

of the Paulines. So the question which he raises is reasonable: Aber in welcher Redaktion hat es Euthalius aufgenommen? For reasons I need not examine he concludes thus:

„Euthalius hat also zweifellos das μαρτυριον in der nur durch die „römische mit der ἐχημειωμένην Subskription wichtig gemachten Ergänzung der Berechnung für das Jahr 396 erweiterten Form aufgenommen. „... . Daß ihm die ägyptische Adoptierung desselben unbekannt blieb, „beweist sicher gegen die ihm bisher meist zugeschriebene ägyptische „Heimat.“

Here is the true τρικυμία of difficulty in the way of Dr. von Soden's hypothesis, and it makes no difference which form of the Martyrium Euthalius c. 670 knew of. If he knew only of the shorter form dated 396 and appended his prologue to that, why do we find this prologue equally appended to the longer or Egyptian form of the Martyrium. For I gather that there exists no codex in which this 'Egyptian' form occurs without the prologue preceding it.

On the other hand, if Euthalius knew only of the later or Egyptian adaptation, why do we not find a number of codices in which the shorter and earlier form of the martyrion exists apart from the prologue. But I gather from Dr. von Soden's work that the shorter form is found in 48 codices, but always as an appendix of the Prologue. As I said above I only know of one codex New college 58 in which the martyrion has been inserted independently of the prologue.

If we assume that Euthalius, about A. D. 670, or perhaps later, used the shorter form of martyrion as the model of his prologue, is it conceivable that so many ninth and tenth century codices should conjoin that prologue with the longer or Egyptian form of Martyrium unknown to Euthalius? Which ever form he used, the uniform conjunction of his prologue with the rival form becomes a miracle, and in devising textual hypotheses, we must stop short of miracles.

Before producing the adverse evidence of the Armenian sources I must draw attention to the slender character of the Greek evidence for identifying the author of the prologues with Euthalius bishop of Sulkê.

The prologue of the vii Epistles is anonymous in all MSS. Of the eleven codd. which name Euthalius in the prologue of Paulines, six qualify him as a deacon of Alexandria and only five as bishop of Sulkê, viz: δ 101, α 101, 203, α 65, 70. Yet Dr. von Soden enumerates some 60 codd as containing this prologue.

Only four codd viz. α 64, α 101 δ 101 ■ 203 qualify Euthalius as bishop of Sulkê in the prologue of Acts.

Thus six codices in all mention the bishop of Sulkê. Those which name Euthalius at all are barely twelve in number. In the vast mass of codd the Euthalian apparatus is anonymous. It is so in the Armenian and Syriac versions. The name Euthalius is found only in the title of the so-called Prayer of Euthalius. The Greek of the prayer has the name embedded in the text itself, but not the Armenian.

Dr. A. Robinson therefore is well within the mark when he wrote as follows in the preface of his *Euthaliana*:

"MSS of the Acts and Epistles are to a large extent descended ultimately from an edition of these books put out in ancient times by a modest scholar who has not revealed his personality, but to whom tradition has ascribed the name of Euthalius.

"To whom Tradition has ascribed the name of Euthalius". Can we not suppose that after 700 A. D. this tradition, already in existence, was enlarged? An Euthalius bishop of Sulkê had gained a certain notoriety, about A. D. 670. After which date some copyist, finding the name Euthalius attached in his exemplar to the prologues, added the qualification "bishop of Sulkê". His copy was copied in turn; and so we can account for the five or six codices, in which Euthalius is qualified as bishop of Sulkê.

It is evident that Dr. von Soden's hypothesis falls to the ground, if it can be shewn that the prologues existed well before A. D. 700. I will now shew that they did so exist, and — what is more — existed in an old Armenian version as early as A. D. 685 at least. Not only so, but the old Armenian author who thus attests their existence also possessed the tradition that they were the work of an Euthalius, whose activity he dates under Arcadius and Honorius, herein influenced of course by the Martyrium. The evidence is as follows:

In the Edschmiatzin library is an uncial MS which was, according to a colophon within it, repaired in A. D. 981, and must therefore have been written somewhat earlier. It contains alongwith much else, chronological tables of events arranged after the manner of the *Chronicon* of Eusebius, the apology and sermon of Aristides, and lastly a chronicle beginning with Adam and extending to A. D. 685, when it was compiled from the works of Eusebius and other historians. The tone of this chronicle is strongly monophysite, and its author was almost certainly

Ananias of Shirak the Armenian calendarist, whose tracts on Easter and Epiphany precede it in the volume.

In this chronicle then we find the following Notice.¹

"Arcadius and Honorius, sons of Theodosius, years 44. In their third year was "Euthalius the blessed of Alexandria who in admirable constitutions (? = διατάξεις) drew "up the holy prologues and chapters and particulars (or details) and testimonies and "verses (= τριχοί) of the Apostle and of the Acts of the Apostles and of the Catholic "Epistles, because of the heresy of Cleobius and Carpocrates, who said that Jesus was "mere man, and rejected the Old Testament, because they sought(?) the testimony of Christ."

About A. D. 1000 Stephanos Aḡolik finished his "Universal History", using among his sources the above chronicle; and from it he copies verbatim the above passage, only omitting the last clause, "because of the heresy" . . . etc.

Thus well before A. D. 700 the Armenians had the entire Euthalian System in their MSS; and — what is more — attributed it to an Euthalius of Alexandria, whose activity — no doubt by an inference from the martyrdom — they placed in the reign of Arcadius and Honorius. Stephanos Aḡolik adds the information that he was a contemporary of John Chrysostom, of Epiphanius of Cyprus and of Ammonius of Alexandria who indexed the gospels.

Lest I be accused of pressing the evidence too hard I venture to cite a passage from the valuable work of Dr. Mesrop Ter-Movsesian on the History of the translation of the Armenian bible (исторія перевода біблії), S. Petersburg, 1902. He had not before him the chronicle of Ananias, nor the History of Stephanos, to which I appeal. He had only the evidence of similar import contained in Mkhitar of Ayrivanq and of the so called 'Book of the Caesars' adduced in the San Lazaro journal the Bazmavêp for 1877 p. 205. Yet he concludes with me that Armenian sources of the seventh century witness to the existence of the Armenian version of the Euthalian apparatus, which must have been translated at a still earlier date. He also points out how the Armenian church long ago, so to speak, canonised Euthalius. He writes p. 267:

с) Известно, что Евталій Александрійскій, человекъ съ хорошими грамматическими и литературными познаніями, взялся въ V вѣкѣ составить стихометрію для дѣяній и посланій апостоловъ, установить свидетельства В. Завѣта, которыя встрѣчаются въ Н. Завѣтѣ и снабдить каждую книгу краткимъ предисловіемъ. Точный годъ его работы неизвѣстенъ, по однимъ указаніямъ онъ ее сдѣлалъ въ началѣ (410), а по другимъ въ концѣ (490) столѣтія. Его работа цѣлкомъ переведена на арм. языкъ, но когда, въ V-ли вѣкѣ, какъ вообще принято думать, или позднѣе, неизвѣстно. На основаніи данныхъ

¹ I use a transcript made in 1836 by Father Sethean for the library of San Lazaro. He copied the codex while it still lay at Mush.

рукописей трудно опредѣленно что нибудь сказать, потому что самая древняя изъ нихъ 1220 года. Выше были приведены ссылки изъ «книги Цезарей», *liber Causarum* ■ цѣликомъ былъ напечатанъ текстъ второй версії предисловій къ апостольскимъ посланіямъ. На основаніи всего того мы можемъ заключить, что въ седьмомъ столѣтіи армяне были знакомы съ работою Евталія, а для того, чтобы ее отнести къ болѣе раннему времени пока никакого прямого указанія не имѣемъ. Потомъ мы знаемъ, что общее предисловіе Евталія ко всей работѣ, такъ называемое наставленіе Евталія, получило каноническое значеніе въ армянской церкви и читается въ день Вознесенія.

Безъ сомнѣнія поздняго происхожденія слѣдующія добавленія въ разныхъ рукописяхъ:

а) вторыя предисловія къ Дѣяніямъ апостоловъ и посланіямъ Павла, которыя мнѣ случилось видѣть въ рук. St¹, Sk², Ja, b) «Имена первыхъ діаконовъ апостоловъ ■ творимыя ими чудеса» въ тѣхъ же самыхъ рукописяхъ и с) «Путешествіе апостола Павла».

Whence did the Armenians of the seventh century obtain the tradition that the prologues etc. were the work of Euthalius of Alexandria?

To this question I have no very satisfactory answer. The codices of the Mechitarist library in Vienna which contain the epistles and acts only mention Euthalius in the heading of the so-called prayer. The same is true of two early codices in the British Museum, of Lord Zouche's Armenian bible and of the more valuable copy belonging to the British and Foreign Bible Society. The latter adds between the Prologues etc. and the text of the Paulines an old colophon stating that 'this book was written carefully from an exemplar of the translation of the ancients, and accords therewith'. But whether this notice applies to the Prologue as well as to the text is not clear. The editors of the bible printed at San Lazaro in 1860, profess to follow the oldest codices. If so, these codices emit the name of Euthalius before the prologues. Thus it would seem as if in all Armenian codices the prologues were anonymous, and as if the name Euthalius was affixed to the 'Prayer' alone. This 'Prayer' in B. M. cod add 19, 730, written in S. XIII, follows after the epistle of Jude. So also in the Mechitarist Bible codex in Vienna, No. 55, written 1375. In another bible codex No. 71 of the same collection written s. XIII—XIV the 'Prayer' is not given, but on f. 468a the 'chapters' of Euthalius are eo nomine alluded to in a note written by the scribe. I now turn to another Armenian source of knowledge about Euthalius.

A certain presbyter Matthew in A. D. 1411 wrote a commentary on Acts which is preserved in the Mechitarist library in Vienna cod. 34. (Dashean catal. p. 187). In it he raises the question: "Who composed the 'prologue of acts?'" "It seems to me, he answers, that Euthalius composed this as well as that of the Paulines. He was a teacher and "bishop in Alexandria. For whom then did he compose it? Some say

"for one Athanasius an ascetic in the desert of the Thebaïd. But it seems to me that they were different people who asked respectively for the works on the apostle (Paul) and on the acts. For that (? on 'Paul) was composed for Alexander patriarch of Alexandria, whom he calls 'honorable Father' (= *πάτερ τιμιώτατε*) and at whose humility and condescension he is surprised, that he should ask for the discourse from a pupil, and whom he fears to disobey lest he be given over to perdition. But this work (? on Acts) he wrote for Athanasius a 'pupil of the same patriarch, who corrected (? = *κατώρθωσεν*) the 'we believe', whom he here calls 'Brother Athanasius'."

This Matthew was pupil of the learned doctors John Orotnetzi and Gregory of Dathev. His commentary on acts is compiled from John Chrysostom and Ephrem, Michael the Syrian historian and other foreign writers. The commentary is followed at Fol. 223 by a moral treatise written by the same Matthew and based on Evagrius of Pontus.

The above notice calls for consideration on several grounds. We do not know to what sources an Armenian scholar of the year 1400 may not have had access, but the following points are important:

1. His information is not obtained from the prologues, and yet admirably agree with and explains them.
2. He does not repeat the chronicler of A. D. 685, but at once knows more than he does and implicitly contradicts him, for he places Euthalius not as late as 396, but under Alexander who died six months after the council of Nice, say early in 326. Every writer earlier than Dr. A. Robinson has jumped to the conclusion that the writer of 396 or 458 was Euthalius.
3. He knows that the *πατήρ τιμιώτατος* of the prologue to the Paulines was this Alexander.
4. He knows that the 'brother' Athanasius was a monk of the Thebaïd and not the great Athanasius. If we allow for the tendency to ascribe everything to the great leader of orthodoxy, we must admit that Matthew here displays very special knowledge, and appears to be very reliable.
5. He knows that the Athanasius in question was the one who drew up or corrected the creed which from time immemorial has been in use in the Armenian church, and is not identical with the Nicene. It begins 'we believe' *hawatamq*. Of course the *Quincunque vult* is not in question, for that was only translated into Armenian about 1650, begins as in the Latin, and has never been used as a creed until recently

by a few Uniat^s. In Alexander's time the name of Athanasius was common in Egypt.

The information of Matthew the elder of 1400 is so weighty, that we are inclined to discount his lateness of date, and admit the probability of his account of Euthalius. Only there here meets us a difficulty. How could the author of the prologue to the Paulines, writing for Alexander the patriarch and therefore before 326, cite from works of Eusebius which were written about 323. Hence Dr. A. Robinson fixt 323 as the terminus a quo of Euthalius, just as 396, the year in which the Martyrium Pauli was imitated from and compiled out of the prologue, supplied him with a terminus ad quem.

But the difficulty vanishes if we can suppose that the author of this prologue visited Caesarea and there had access to the writings which Eusebius had just completed.

And this is just what we do learn from the colophon which in Armenian MSS of the Paulines, as also in codex H of Paul, follows the Epistle to Philemon:

"I have written out and arranged as far as I could verse by verse "the writings of Paul the apostle, disposing them also in easily understood lections for our brethren This book was copied after an "exemplar of Caesarea, which lies there in the chest of books, and "which was written with his own hand by the holy Pamphilus."

In the *Journal of Philology* Vol. 23 in an article "on the codex Pamphili and date of Eusebius" I argued that this colophon must be of the same writer, Euthalius or not, who wrote the prologues, because it agrees with them in style and contents. There is a similar colophon at the end of the Catholic epistles. These two colophons are first rate evidence that the author of the argumenta did visit Caesarea. But if so why should he not have seen there the very works of Eusebius which he cites? He would hardly have omitted to enquire of the great historian about the chronology of Paul. The use of the month Panemus in the prologue of the Paulines also points to Caesarea, as Dr. Robinson has remarked. It is quite likely that Euthalius repaired to Caesarea, the great home of study of the Sacred text, in order to fulfil the command laid on him by Alexander. There is no reason, as Dr. P. Corssen has shewn, why Dr. A. Robinson should ascribe these colophons to the writer of A. D. 396 rather than to the Author of the prologues.

The question next arises: How long before A. D. 685 were the

prologues, martyrium, colophons relating to Pamphilus etc. translated into Armenian? In translating dates fixed in the Julian calendar the Armenians were wont to add the name of the month which in their vague calendar answered at the time of translation to the Julian month mentioned.

For the moment I set aside the passage of the Prologue in which the Feast of S. Paul is dated. I do so, because in evidence of the original Armenian text of this passage I have only the printed Armenian bible and MSS of the thirteenth century. I will begin by considering the dates in the Martyrium, for the Armenian text of which I have indefinitely older testimony.

Now in this Martyrium the date of Paul's death is fixt on June 29 twice, viz *ἡ πρὸ τριῶν Καλανδῶν Ἰουλίῳν μηνὶ Ἰουνίῳ*, and lower down *μηνὸς Ἰουνίου εἰκοστῇ ἐννάτῃ ἡμέρᾳ*.

The Armenian translator of the Euthalian apparatus adds the name of the Armenian month corresponding to the month of June.

In 1892 I found in a binding at Edschmiazin a very ancient uncial text of parts of the Euthalian prologue to the epistles of Paul and also of the Martyrium Pauli; and in this text the above dates are rendered thus: *յառաջ քան զերիսն կաղանդացն յունիս ամսոյ որ է մարգոց ամիս*, and: *ի հինգետասաներորդում շրջանակի ամացն յամետանն յունի, որ է մարգոց որ աւր քսան և ինն էր ամսոյն*.

That is: "On the third day before the calends <of the month July> in the month of June which is the month margotz".

And: "In the 15th cycle of years, in the month of June, which is Margotz, on the 29th day".

In the first passage I add in brackets "of July", which must have once stood in the Armenian text, for the later MSS have it, but omit the words "in the month of June". As in many Greek MSS, so in the Armenian, mention was made of both months; but the equation with Margotz only applies to June as the second passage shews.

Now in A. D. 388, June 15th = Margots 1st.

" " 448, " 1st = " "

" " 508, May 15th = " "

Therefore the martyrium was translated into Armenian between 388 and 508, and the middle date 448 best suits the translator's text, since the whole of June then covered the whole of Margotz.

But, it may be said, the martyrium was translated before the prologue. I answer that there is not proof that it was; and that the iden-

tity of style and of phrases used to render in the Martyrium phrases which recur in the prologue proves that the same translator translated both. The uncial fragment contains part of the prologue to the Paulines as well as the martyrism; but, unfortunately, not the passage which gives the date of S. Paul's feast in Rome.

The equations with Armenian months as given in the printed Armenian bibles are impossible. They are these:

In the prologue of Paulines: Noomon (? Lous) = Mareri.

In the Martyrium: July = Margatz.

„ „ „ : June = Mareri.

Perhaps in the prologue the Armenian means that the third day before the Kalends of July, viz: June 29, fell in Mareri. But Mareri answered to June in A. D. 324, and to July in A. D. 200. Lous 8—30 covered July 1—22. It is evident that the Armenian version was not made before A. D. 396 when Mareri 1 fell on May 14 or 15. Therefore any equation in the prologues with Mareri must be wrong.

The equations therefore furnished in the Martyrium by the printed text only suit the sixty years following A. D. 332, and must be rejected as confusions of a copyist. The text of the uncial alone accords with the facts and the probabilities, and it shews that the prologues, Martyrium and the rest were translated in the middle of the fifth century, to which age linguistically the translation belongs. The equations of the printed text would imply that the translation was made about A. D. 350, which is absurd.

The Greek text of the Prologues used by the Armenian translator was already old enough to contain corruptions, and the existence in it of the word noomon as name of the month enables us to recognise its Greek congeners. These are enumerated by Dr. A. Robinson p. 44 of his Euthaliana:

Vat Reg 29 (Boecler) s. XI.

Par Gr 105 s. X (Fragm).

BM Add 28, 816. A. D. 1111 (τοῦ παν.).

Oxf Ch Ch Wake 38 s. XI (τοῦ παν.).

Ibid Wake 12 s. XI (τοῦ παν . . . νονων).

For these codices (except for the variants given above in brackets) agree in reading in the Prologue of the Paulines the following: πέμπτη πανέμου μηνός, ἔκτω τῶν νόμων μηνί.

This word νόμων — whatever its origin — must have stood in the Greek text used by the Armenian, who renders:

որ օր Վեց է նոոմոն ամսոյ որ է մարտիի "which day is sixth of the Noomon month, which is Mareri".

I suspect that τῶν νόμων is a corruption of τῶν ὅλων, and that this in turn is a corruption of τῷ λῶψ. Dr. A. Robinson enumerates three codices which read τῷ ὅλων, one of the XIth and two of the XIIth century; and two of the tenth and eleventh which read τῷ λῶψ, which, as he rightly suggests, must have come into the text as a marginal gloss somewhere in Asia Minor, where Lous 6 = Panemus 5 in Syria = June 29.

I hope I have given reasons why we should suspend our judgement about the date of the Euthalius who was author of the prologues.

1. The evidence of the Armenian sources is cogent, and proves that these argumenta etc. were already known in Armenian before 700 A. D. and were then attributed to an Euthalius.

2. Both the language and internal dating of the Armenian compel us to set the translation back in the fifth century.

3. Lastly the evidence of Matthew the Elder is very difficult to explain away, and has a genuine and authentic ring. If we accept it, we must put back the composition of these Argumenta to before 326 and after 320 A. D.

Untersuchungen zur Didache.¹

Von Paul Drews in Gießen.

I.

Über das Verhältnis der Didache zu den paulinischen Briefen.

Seit Wohlenberg, Die Lehre der zwölf Apostel in ihrem Verhältnis zum neutestamentlichen Schrifttum (Erlangen 1888), der Frage nach dem Verhältnis der Didache zu den paulinischen Briefen nachgegangen ist und unsichere Spuren der Benutzung des Römer- und der Thessalonicherbriefe hat aufweisen wollen, hat sich niemand mehr mit der Frage nach dem Verhältnis der Didache zu den Paulinen beschäftigt. Im Folgenden soll dieses Problem wieder aufgegriffen werden. Ich gehe von der Ansicht aus, die als die allgemeine und als die gesicherte gelten kann², daß von einer Benutzung, ja einer Kenntnis paulinischer Briefe beim Verfasser der Didache nicht die Rede sein kann. Aber mit diesem negativen

¹ Die folgenden Untersuchungen wollte ich ursprünglich dem im „Handbuch der n. t. Apokryphen“ (herausg. v. Hennecke) erscheinenden Kommentar zur „Apostellehre“ begeben. Um diese Veröffentlichung nicht zu sehr zu belasten, entschloß ich mich, sie herauszuheben und gesondert in dieser Zeitschrift erscheinen zu lassen. Das vorliegende Manuskript war druckfertig, als mir Schermann, Eine Elfapostelmoral oder die X-Rezension der „beiden Wege“ (München 1903), in die Hand kam. Ich habe absichtlich auf jede Berücksichtigung dieser Schrift verzichtet. Die in Bezug auf die Didache schwebenden Probleme müssen von den verschiedensten Seiten her erwogen werden. — Die im Folgenden gebrauchten Abkürzungen sind die der Prot. R.E., vgl. diese Zeitschr. II (1901), S. 58 Anm. 3. Also: A = Apostol. Konstitutionen; B = Barnabasbrief; D = Didache; Δ = Grundschrift von D (ohne c. 1, 3—2, 1 u. c. 7—15 [16]); K = die sog. Apostol. Kirchenordnung; L = die Lateinische Übersetzung von D (herausg. v. Schlecht 1901).

² Nur Funk schreibt in seinen *Patres Apostolici*, ed. secunda adaucta et emendata vol. I (Tübingen 1901) p. XIII: „Auctor [Doctrinae] non solum Evangelium Matthaei, sed etiam Evangelium Lucae et plures epistolas Novi Testamenti cognitae habuisse videtur, inprimis Pauli ad Romanos et ad Corinthios, Petri epistolam I. Auch Bardenhewer nimmt an, daß der Verf. von D den Römerbrief (in c. 5, 1 u. 2), den 1. Corinthierbrief (in c. 10, 6) und den 1. Petrusbrief (in c. 1, 4) verwertet habe (Gesch. der altkirchl. Litteratur I, S. 79).

Satze ist das Problem nicht gelöst, denn es läßt sich nicht leugnen, daß zwischen der Didache und den Paulinen Parallelen vorhanden sind; das Folgende wird das beweisen. Wie sind diese Zusammenklänge zu erklären?

Von Weizsäcker, Das apostolische Zeitalter, 1892, S. 560 u. 594 ist in Bezug auf 1 Cor 4, 17: „ὅς [Τιμόθεος] ὑμᾶς ἀναμνῆσει τὰς ὁδοὺς μου τὰς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, καθὼς πανταχοῦ ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ διδάσκω“ die Behauptung aufgestellt worden, daß hier unter den ὁδοί des Paulus die „christliche Halacha“ (vgl. Röm 6, 17; 2 Thess 2, 15) zu verstehen sei, also eine Art Lehrzusammenfassung, die Paulus den Gemeinden übergab. Diesem Gedanken ist Alfred Seeberg in seinem vor kurzem erschienenen Buch, Der Katechismus der Urchristenheit (Leipzig 1903), näher nachgegangen. Er kommt zu dem Ergebnis, daß es eine katechetische Zusammenfassung der christlichen Lehre gegeben habe, die die Apostel und urchristlichen Missionare überall eingepreßt und mündlich überliefert haben. Der Inhalt, je nach Gelegenheit wechselnd, sei wesentlich zunächst ein Laster- und ein Tugendkatalog gewesen. Dieser Katechismus sei zur Zeit des Paulus Gegenstand des Taufunterrichts gewesen. Ohne auf das Einzelne dieser Hypothese einzugehen oder sie mir bis ins Einzelne aneignen zu können, bin ich doch der Meinung, daß Paulus einen ursprünglich jüdischen Katechismus in verchristlichter Gestalt gekannt hat, und daß jener oder dieser oder ein ähnlicher Katechismus in der Didache, genauer in der Urdidache, verarbeitet worden ist. Diese Annahme erklärt auf das Beste die vorhandenen Parallelen zwischen der Didache und den Paulinen. Sie führt also die längst ausgesprochene und als sicher angenommene Vermutung, daß der Didache ein jüdischer Prose-lytenkatechismus zu Grunde liege, nur noch einen Schritt weiter.

Aber bestehen wirklich zwischen den Paulinen und der Didache erkennbare Parallelen? Es kann sich bei einer solchen Vergleichung nur um folgende Kapitel der vorliegenden Didache handeln: c. 1, 1—2; c. 2, 2—c. 5, 3, denn daß c. 1, 3—2, 1 ein späterer Einschub ist, ist jetzt, nachdem auch die lateinische Übersetzung (herausg. v. Schlecht 1903) dieses Stück nicht hat, so gut wie unbestreitbar. Fraglich ist es, ob c. 6, 2 u. 3 zu dieser Urdidache gehört habe, und dasselbe gilt von c. 16; doch ist mir dies in Bezug auf c. 16 sehr wahrscheinlich, wie ich unten unter III (S. 67 ff.) ausführen werde.

Wir beginnen mit c. 5 von D. Dieses Kapitel beschreibt den Weg des Todes in der Form zweier Lasterkataloge, von denen jeder 22 (bez. 23) Laster aufführt. Daß dies jüdisch ist, hat Harris, The Teaching of

the Apostles (London 1887), p. 82 ff., gezeigt. Er hat aber auch bereits a. a. O. darauf hingewiesen, daß zwischen D c. 5 und Röm 1, 29 ff. eine Verwandtschaft bestehe; auch hier werden 22 Laster aufgeführt. Die Parallelstelle im ersten Römerkapitel ist aber richtiger von v. 24 an bis zum Schluß des Kapitels abzugrenzen. In folgenden Punkten tritt die Verwandtschaft unverkennbar zu Tage: 1. D c. 5, 1 heißt es: Ἡ δὲ τοῦ θανάτου ὁδὸς ἐστὶν αὕτη; Paulus schließt v. 32 mit dem Gedanken: οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν. — 2. Wie erwähnt, bietet D c. 5 einen doppelten Lasterkatalog, einmal werden v. 1–22 Laster selbst genannt; darauf folgt v. 2 ein Katalog von 22 Lasterhaften; Paulus setzt auch zunächst mit Abstrakta ein, die er durch die Formeln πεπληρωμένους und μετούς (v. 29) der Konstruktion des ganzen Gefüges anpaßt; darauf geht auch er zu persönlichen Substantiven über (v. 30–32). Von den 22 Lastern in D 5, 1 kehren aber bei Paulus Röm 1, 29 ff. folgende wieder: φόνοι (v. 29), δόλος (v. 29), ὑπερηφανία (v. 30: ὑπερηφάνους), κακία (v. 29), πλεονεξία (v. 29; auch 1 Kor 6, 10), ἀλαζονεία; (v. 30: ἀλαζόνες); außerdem stehen die ἐπιθυμίαι auch Röm 1, 24, und ζηλοτυπία dürfte dem Worte φθόνος (v. 29) entsprechen. Nun lassen sich aber von den 16 noch unbelegten Lastern in D 5, 1 in andern paulinischen Lasterkatalogen¹, namentlich in 1 Kor 6, 9 f. die Parallelen finden. Das sind: μοιχεῖαι (1 Kor 6, 9); πορνεῖαι (1 Kor 5, 10; 6, 9; Gal 5, 19; Eph 5, 3; Kol 3, 5); κλοπαί (1 Kor 6, 10); εἰδωλολατρίαι (1 Kor 5, 10; 6, 9; Gal 5, 20; Eph 5, 5; Kol 3, 5); φαρμακίαι (Gal 5, 20); ἄρπαγαί (1 Kor 5, 10; 6, 10); αἰσχρολογία (Kol 3, 8) und ὕψος, das vielleicht gleich φυσιώσεις (2 Kor 12, 20) ist. Es bleiben also nur 6, bez. 7 Laster, die nicht in einem paulinischen Lasterkatalog wiederkehren. Man darf wohl den Schluß wagen: der D 5, 1 vorliegende oder ein ihm verwandter Lasterkatalog war dem Paulus bekannt. Paulus hat natürlich nicht peinlich genau zitiert; er bringt zu Papier, was sich gerade in die Feder drängt. Daß er Röm 1, 29 ff. Laster wie μοιχεῖαι, πορνεῖαι, εἰδωλολατρίαι nicht aufführt, erklärt sich aus dem Zusammenhang; im Vorhergehenden war davon schon hinlänglich die Rede. — 3. D 5, 2 lesen wir: μισοῦντες ἀλήθειαν, ἀγαπῶντες ψεῦδος; Röm 1, 25 sagt Paulus: οἵτινες μετέλλαξαν τὴν ἀλήθειαν θεοῦ ἐν τῷ ψεύδει. — 4. D 5, 2 heißt es: οὐκ ἐλεοῦντες πτωχόν — Röm 1, 31: ἀνελεήμονας. — 5. D 5, 2 heißt es: οὐ κολλῶμενοι ἀγαθῷ οὐδὲ κρίσει δικαίᾳ,

¹ Lasterkataloge finden sich bei Paulus außerdem: 1 Kor 5, 10 f.; 1 Kor 6, 9 f.; 2 Kor 12, 20 f.; Gal 5, 19; Kol 3, 5; Eph 4, 31 ff. (vgl. v. Dobschütz, d. urchristl. Gemeinden S. 283).

ἀγρυπνοῦντες οὐκ εἰς τὸ ἀγαθόν, ἀλλ' εἰς τὸ πονηρόν und Röm 12, 9: ἀποστύγουντες τὸ πονηρόν, κολλώμενοι τῷ ἀγαθῷ.

Gewiß kann man jede einzelne dieser Berührungen als zufällig hinstellen, als Zusammenklänge, die sich von selbst einstellen bei der Behandlung verwandter Gegenstände, allein diese gehäuften Berührungen dicht nebeneinander lassen sich kaum als solche Zufälligkeit auffassen. Sie deuten auf Verwandtschaft, auf irgendeine gegenseitige Beziehung. Und welcher Schluß darf wohl aus diesen Berührungen gezogen werden? Gewiß nicht der: D hat den Paulus gekannt; wohl aber liegt es nahe, anzunehmen, daß D wie Paulus eine gleiche Quelle, die ὁδοί, benutzt haben, die D maßvoll bearbeitet hat, mit der aber Paulus freier schaltete, sie wirklich verarbeitend und seinem Bedürfnis anpassend.

Wir wenden uns zu D c. 3 u. 4! Daß in c. 4, 10 u. 11 eine unverkennbare Parallele zu Kol 3, 22—41 (= Eph 6, 5—9) vorliegt, ist oft bemerkt worden (vgl. Alfred Seeberg, a. a. O., S. 37 f.). Aber täusche ich mich, wenn ich den ganzen Abschnitt Kol 3, 5—4, 1 (= Eph 4, 1—6, 9) als eine freie Bearbeitung eines Stoffes ansehe, den die ὁδοί enthielten und den wir in unserer D c. 3 u. 4 ungefähr wiederfinden? Dafür spricht zunächst der Aufbau der beiden Stellen. Der Aufbau der beiden D-kapitel leuchtet noch deutlich genug heraus aus Kol 3, 5—4, 1. Folgende Gruppen lassen sich erkennen: 1. D c. 3, 1—6 warnt vor allerlei, namentlich heidnischen Lastern (offenbar liegt diesen, in festem Rhythmus gebauten Sätzen ein Lasterkatalog zu Grunde, den vielleicht der Verfasser von D in der vorliegenden eigenartigen Weise verarbeitete)¹; 2. darauf folgen c. 3, 7—10 positive Mahnungen, eine Art Tugendkatalog; 3. c. 4, 1—2 handelt vom gottesdienstlichen Leben; 4. c. 4, 3 enthält eine Mahnung zur Eintracht (v. 4 ist inhaltlich unbestimmbar); 5. c. 4, 5—8 Mahnungen über das Geben; 6. c. 4, 9—11 Reste einer Haustafel. Dem entspricht nun fast genau der Aufbau von Kol 3, 5—4, 1. Der 1. Abschnitt c. 3, 5—11 enthält eine Warnung vor heidnischen Lastern, worin offenbar ein Lasterkatalog verarbeitet ist; 2. c. 3, 12: Mahnung zu allerlei Tugenden (Tugendkatalog); 3. c. 3, 13—15: Mahnung zur Eintracht; 4. c. 3, 16—17 handelt vom Gottesdienst; 5. c. 3, 18—4, 1: eine Haustafel. Vergewegenwärtigen wir uns diesen Parallelismus durch eine Gegenüberstellung!

1. D c. 3, 2—6 = Kol c. 3, 5—11 (Lasterkatalog).

2. D c. 3, 7—10 = Kol c. 3, 12 (Tugendkatalog).

¹ Oder liegt hinter der Wendung des Paulus Kol 3, 5: τὴν πλεονεξίαν ἣτις ἐστὶν εἰδωλολατρεία die vollere Formel: ἐκ γὰρ τούτων πάντων (εἰδωλολατρία) γεννᾶται (D 3, 2 ff.)?

3. D c. 4, 1—2 = Kol c. 3, 16 u. 17 (Gottesdienst).
4. D c. 4, 3 (4) = Kol c. 3, 13—15 (Eintracht).
5. D c. 4, 5—8 ohne Parallele in Kol (Geben).
6. D c. 4, 9—11 = Kol c. 3, 18—c. 4, 1 (Haustafel).

Man sieht also, daß ein deutlicher Parallelismus des Aufbaus bis auf die Umstellung von 3 und 4 in Kol. vorliegt. Die lag aber sehr nahe, da bereits in 2. Gedanken angeschlagen sind, die sehr leicht zu 4. hinübergleiten konnten (vgl. unten). Zu 5. fehlt eine entsprechende Parallele in Kol; allein es fehlt nicht an einer Andeutung, wie unten gezeigt werden wird, daß Paulus doch eine Gedankengruppe, wie 5., gekannt hat.

Sollte nun dieser parallele Gang der Gedanken in D und in Kol zufällig sein? Man könnte dies annehmen, wenn eine Gedankenfolge vorläge, die sich aus sich selbst leicht begreifen ließe. Aber das ist nicht der Fall. Unvermittelt setzen die einzelnen Gruppen in D ein. Bei Paulus ist eine gewisse Verknüpfung geschaffen. Aber schon der Übergang zum gottesdienstlichen Leben liegt nicht an sich nahe. Ganz unvermittelt aber tritt bei ihm die Haustafel auf. Der analoge Aufbau in D und Kol legt durchaus den Gedanken an eine gegenseitige Beziehung nahe.

Aber dieser aufgewiesene Parallelismus gewinnt erst Gewicht, wenn man die Anklänge im Einzelnen ins Auge faßt.

Ehe wir dazu übergehen, ein Wort über die Parallele in Eph 4, 1—6, 9! Unverkennbar ist hier das gleiche Material wie in der Kolosserstelle verarbeitet, aber viel freier und aus seiner Ordnung gelöst. Daher bildet im Aufbau Eph 4, 1 ff. keine Parallele zu unseren D-kapiteln. Wohl aber zeigt sich im Einzelnen Verwandtschaft mit D, wie sich sofort zeigen wird.

Vergleichen wir also zunächst D 3, 2—6 mit Kol 3, 5—11 = Eph 4, 26—29! Hier zeigt sich, daß von 12 Lastern, die in Kol aufgezählt werden, nicht weniger als 9 (oder 10) in D sich finden, während von den 22 Lastern in D in Kol (u. Eph) diejenigen übergangen sind, die entweder ganz speziell oder mehr äußerlich sind, wie ὑψηλόφθαλμος (D 3, 3) oder οἰνωσκόπος, ἐπασιδός, μαθηματικός, περικαθαίρων (D 3, 4), Laster, die offenbar schlecht in den Zusammenhang und zu dem Interesse passen, das Paulus an jener Kolosserstelle verfolgt, oder die auch in der D zu Grunde liegenden Schrift noch fehlten. Für etliches findet sich auch im Epheserbrief eine Parallele, wofür Kol keine Parallele bietet, ein Umstand, der für unsere Hypothese stark ins Gewicht fällt. Die umstehende Tabelle mag über den Tatbestand orientieren.

D 3, 2: μὴ γίνου ὀργίλος

D 3, 2: ὀργή — θυμικός

D 3, 3: ἐπιθυμητής — ἐπιθυμία — πορνεία
— αἰσχρολόγος

D 3, 4: εἰδωλολατρία

D 3, 5: μὴ γίνου ψεύστης — ψεῦσμα

D 3, 5: κλοπή (κλοπαί)

D 3, 5: φιλάργυρος

D 3, 6: βλασφημία

Eph 4, 26: ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε.

Kol 3, 8: ὀργήν, θυμόν.

Eph 4, 31: θυμός καὶ ὀργή.

Kol 3, 5: πορνείαν . . . ἐπιθυμίαν κακὴν;
v. 8: αἰσχρολογία.Eph 5, 3: πορνεία; v. 5: πᾶς πόρνος; v. 4:
αἰσχρότης ἢ μωρολογία ἢ εὐτραπεία.

Kol 3, 5: εἰδωλολατρεία.

Eph 5, 5: εἰδωλολάτρης.

Kol 3, 9: μὴ ψεύδεσθε εἰς ἀλλήλους.

Eph 4, 25: ἀποθέμενοι τὸ ψεῦδος.

Eph 4, 28: ὁ κλέπτων μηκέτι κλεπτέτω . . .

(Kol 3, 5: πλεονεξίαν).

Kol 3, 8: βλασφημίαν.

Eph 4, 31: βλασφημία.

Anhangsweise sei noch darauf verwiesen, daß zu der Zusammenstellung D 3, 2: ζηλωτής μηδὲ ἐριστικός μηδὲ θυμικός sich eine bemerkenswerte Parallele in den Lasterkatalogen Gal 5, 20 und 2 Kor 12, 20 findet, wo ebenfalls ἔρις, ζήλος, θυμοί zusammenstehen.

Wir kommen zum 2. Parallelstück D 3, 7—10 und Kol 3, 12 = Eph 4, 2 u. 32. Beachtenswert ist, daß Eph 4, 31 u. 32 von einem kleinen Lasterkatalog, deren vorletztes Glied die βλασφημία ist, zu positiven Mahnungen mit einem γίνεσθε δέ übergegangen wird. In D 3, 6 ist das letzte Laster, das erwähnt wird, die βλασφημία und die positive Mahnung v. 7 ff. setzt zwar nicht sofort, wohl aber im zweiten Satz mit γίνου ein. Es handelt sich nun bei den Tugenden, zu denen ermahnt wird, sowohl in D, als auch in Kol und Eph um ein und dieselbe Kategorie, nämlich um die Güte gegen den Nächsten. Zur leichteren Beurteilung der nahen Verwandtschaft dieser Abschnitte, seien sie, soweit es nötig ist, nebeneinandergerückt; die wörtlichen Übereinstimmungen sind durch Sperrung hervorgehoben.

D 3, 7—9: Ἴσθι δὲ
πραῦς . . . γίνου
μακρόθυμος καὶ
ἐλεήμων καὶ ἄκακος
καὶ ἡσυχίος καὶ ἀγα-
θός . . . οὐχ ὑψώσεις
σεαυτὸν οὐδὲ δώσεις
τῇ ψυχῇ σου θράσος.
Οὐ κολληθήσεται ἡ
ψυχὴ σου μετὰ ὑψη-
λῶν, ἀλλὰ μετὰ δι-
καίων καὶ ταπεινῶν
ἀναστραφήσῃ.

Kol 3, 12 u. 13: Ἐνδύσασθε οὖν . . .
σπλάγχνα οἰκτιρμοῦ,
 χρηστότητα, ταπει-
νοφροσύνην, πραῦ-
τητα, μακροθυ-
μίαν, ἀνεχόμενοι
ἀλλήλων καὶ χαριζό-
μενοι ἑαυτοῖς.

Eph 4, 2: μετὰ
πάσης ταπεινοφρο-
σύνης καὶ πραΰτη-
τος, μετὰ μακρο-
θυμίας.

Eph 4, 32: Γίνεσθε
δὲ εἰς ἀλλήλους χρη-
στοί, εὐσπλαγχοι,
χαριζόμενοι ἑαυτοῖς.

Auffallend ist, daß wie in D 3, 7, so in Kol 3, 12 und Eph 4, 2 die Begriffe der Sanftmut und der Langmut nebeneinander stehen, während Paulus Gal 5, 22 und 2 Kor 6, 6 die μακροθυμία mit der χρηστότης zusammenstellt.

Der 3. Abschnitt: D 4, 1—2 und Kol 3, 16 u. 17. In D ist die Rede von der Dankbarkeit und Ehrfurcht vor dem, der τὸν λόγον τοῦ θεοῦ verkündet hat; er ist wie der κύριος anzusehen; sodann die Mahnung, täglich das Angesicht der Heiligen aufzusuchen, ἵνα ἐπαναπαῖς τοῖς λόγοις αὐτῶν. In Kol 3, 16 folgt die Mahnung: ὁ λόγος τοῦ Χριστοῦ (wofür **K** κυρίου liest; in der Regel sagt Paulus λόγος τοῦ θεοῦ) ἐνοικεῖτω ἐν ὑμῖν πλουσίως; gedacht ist offenbar wie in D an die häufigen erbaulichen Zusammenkünfte, nur daß aus den „Reden der Heiligen“ in D bei Paulus Lehre und Lobgesänge geworden sind.

Der 4. Abschnitt D c. 4, 3 (4) klingt an in Kol 3, 13—15. In D heißt es kurz: οὐ ποιήσεις ἐχίμα, εἰρηνεύσεις δὲ μαχομένους; die Stelle in Kol liest sich wie eine erbauliche, predigtmäßige Ausführung dieser knappen Gedanken: ἀνεχόμενοι ἀλλήλων καὶ χαριζόμενοι ἑαυτοῖς, ἕαν τις πρὸς τινα ἔχη μομφήν. Aus „Streitenden“ sind also solche geworden, die gegeneinander einen Vorwurf erheben. Das εἰρηνεύσεις in D klingt aus in dem ἡ εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ βραβεύετω ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν und nimmt hier eine entschieden christliche Wendung. — Nun hat Schermann (Oriens Christianus II [1902], S. 404) darauf aufmerksam gemacht, daß in dem Worte Kol 4, 1 u. 2: „οἱ κύριοι τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις παρέχετε, εἰδότες ὅτι καὶ ὑμεῖς ἔχετε κύριον ἐν οὐρανῷ. Τῇ προσευχῇ προσκαρτερεῖτε“ eine deutliche Parallele zu K 13 (bez. 14) vorliege, wo es heißt: ἰσότης γὰρ ἔστι πάντων παρ' αὐτῷ. ἐν προσευχῇ σου μὴ διψυχήσης (Harnack, Prologomena S. 231). Diese Stelle bildet aber die Fortsetzung von D 4, 3 und den Übergang zu v. 4. Da nun aber ganz offenbar Paulus auf jene in K überlieferte Stelle anspielt, so müssen wir schließen, daß diese Stelle ursprünglich zu D gehörte und in unserem Text nur ausgefallen ist. Andererseits stützt diese Beobachtung wieder unsre Hypothese, daß Kol 3 u. 4 (init.) eine unsrer D verwandte Schrift zu Grunde liegt.

Der 5. Abschnitt D c. 4, 5—8 ist ja in Kol ohne deutlich ausgeführte Parallele. Allein das Sätzchen D c. 4, 7: γνῶσι γὰρ τίς ἐστιν ὁ τοῦ μισθοῦ καλὸς ἀνταποδότης hat sich bei Paulus in die Haustafel verirrt und hat hier c. 3, 24 folgende Formulierung gefunden: εἰδότες ὅτι ἀπὸ κυρίου ἀπολήψετε τὴν ἀνταπόδοσιν τῆς κληρονομίας.

Endlich kommen wir zu dem letzten parallelen Stück: D 4, 9—11

und Kol 3, 18—4, 1 = Eph 6, 4—9, die Haustafel. — Schon Seeberg (a. a. O. S. 38) hat bemerkt, daß in D 4, 9 eine Parallele zu Kol 3, 21 = Eph 6, 4 vorliegt. Die etwas elementare Mahnung in D, Sohn und Tochter nicht zu verlassen, hat bei Paulus eine neue, fast überraschende Wendung bekommen: die Kinder nicht zu reizen (μὴ ἐρεθίζετε Kol 3, 21), bez. nicht zu erzürnen (μὴ παροργίζετε Eph 6, 4). Sollte diese Umbiegung des Gedankens sich vielleicht so erklären, daß das, was ursprünglich in Bezug auf das Verhältnis von Herrn und Knechten gesagt war, auf das Verhältnis von Eltern und Kindern übertragen worden ist? Daß Paulus mit dem Nachsatz: ἀλλὰ ἐκτρέφετε αὐτὰ ἐν παιδίᾳ καὶ νοουθεσίᾳ κυρίου (Eph 6, 4) wieder in die Vorlage einlenkt, ist klar. Denn D 4, 9^b lautet: ἀλλὰ ἀπὸ νεότητος διδάξεις τὸν φόβον τοῦ θεοῦ. Die Formel von Eph und D erscheint übrigens vereint bei Polykarp 4, 2. — Die Verwandtschaft zwischen D 4, 10 u. 11 und Kol und Eph verdeutlicht die folgende Tabelle:

D 4, 10: οὐκ ἐπιτάξεις δοῦλῳ σου ἢ παιδίσκῃ τοῖς ἐπὶ τὸν αὐτὸν θεὸν ἐλπίζουσιν, ἐν πικρίᾳ σου, μήποτε οὐ μὴ φοβηθῇσονται τὸν ἐπ' ἀμφοτέροισι θεόν· οὐ γὰρ ἔρχεται κατὰ πρόσωπον καλέσαι, ἀλλ' ἐφ' οὗς τὸ πνεῦμα ἡτοίμασεν.

D 4, 11: ὑμεῖς δὲ οἱ δοῦλοι ὑποταγέσθε τοῖς κυρίοις ὑμῶν ὡς τύπῳ θεοῦ ἐν αἰσχύνῃ καὶ φόβῳ (der Lateiner liest: cum pudore et tremore).

Kol 4, 1: οἱ κύριοι, τὸ δίκαιον καὶ τὴν ἰσότητα τοῖς δούλοις προσέχετε, εἰδότες ὅτι καὶ ὑμεῖς ἔχετε κύριον ἐν οὐρανῷ.

Kol 3, 22 u. 23: οἱ δοῦλοι, ὑπακούετε κατὰ πάντα τοῖς κυρίοις ὡς τῷ κυρίῳ, ὅτι καὶ ὁ κύριος ἐστὶν ὁ θεός· ἐν ὁφθαλμοδουλίαις ὡς ἀνθρώποις, ἀλλ' ἐν ἀπλότῃ καρδίᾳ φοβούμενοι τὸν κύριον. ὃ ἐὰν ποιήτε, ἐκ ψυχῆς ἐργάζεσθε ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις.

Eph 6, 9: καὶ οἱ κύριοι, τὰ αὐτὰ ποιεῖτε πρὸς αὐτούς, ἀνιέντες τὴν ἀπειλήν, εἰδότες ὅτι καὶ αὐτῶν καὶ ὑμῶν ὁ κύριός ἐστιν ἐν οὐρανοῖς καὶ προσωπολημφίᾳ οὐκ ἐστὶν παρ' αὐτῶν.

Eph 6, 5 u. 6: οἱ δοῦλοι, ὑπακούετε τοῖς κατὰ σὰρκα κυρίοις μετὰ φόβου καὶ τρόμου ἐν ἀπλότῃ καρδίᾳ ὑμῶν ὡς τῷ Χριστῷ, ὁ κατ' ὁφθαλμοδουλίαν ὡς ἀνθρώποις, ἀλλ' ὡς δούλοι Χριστοῦ...

Vgl. Eph 5, 21: ὑποτασσόμενοι ἀλλήλοις ἐν φόβῳ Χριστοῦ.

Daß in den „Wegen“ jedenfalls auch eine Haustafel enthalten war, daß mindestens eine solche im Umlauf war, bestätigt das häufige Vorkommen von derartigen Mahnungen. So werden die δούλοι auch Tit 2, 9 (hier wie D 4, 11 das Verbum ὑποτάσσεσθαι!), 1 Tim 6, 1 und 1 Pet 2, 18 (auch hier: ὑποτασσόμενοι ἐν παντὶ φόβῳ!) zum Gehorsam ermahnt. Daß aber diese Mahnungen der Haustafel mit den „Wegen“ in enger Beziehung gestanden haben müssen, ja zu ihnen gehörten, dafür spricht, daß sowohl in Kol und Eph, als auch im 1. Petrusbrief ganz wie in D

vor oder nach diesem Stücke Laster- und Tugendkataloge erscheinen. Wahrscheinlich haben wir es in der Haustafel D 4, 9—11 nur noch mit Resten einer in der Vorlage viel reicheren, auf das häusliche Leben sich beziehenden Mahnung zu tun.

Die letzten Verse von D 4, die Verse 12—14 finden nur an einer Stelle eine Parallele in unseren beiden Paulinen. D 4, 12 heißt es nämlich: Μιήσεις . . . πάν δ μὴ ἀρετὸν τῷ κυρίῳ, und Kol 3, 20 (in der Ermahnung an die Kinder) lesen wir die Worte: τοῦτο γὰρ εὐάρεστον ἐστὶν ἐν κυρίῳ (vgl. auch Eph 5, 10: δοκιμάζοντες τί ἐστὶν εὐάρεστον τῷ κυρίῳ). Daß diese Formel gerade hier wie dort in diesem Zusammenhang auftritt, dürfte schwerlich auf bloßem Zufall beruhen. Ebenso verdient es Beachtung, daß Paulus sonst mit εὐάρετος den Dativ τῷ θεῷ zu verbinden pflegt (Röm 12, 1; 14, 18; Phil 4, 18; nur 2 Kor 5, 9 bezieht sich das αὐτῷ auf den κύριος).

Wenn man die aufgewiesenen Tatsachen auf sich wirken läßt, wenn man das merkwürdige Zusammentreffen verschiedener Anklänge und Parallelen zwischen D und den aus Paulus herangezogenen Stellen (Röm 1, 24 ff.; Kol 3, 5 ff. und Eph 4, 1 ff.) würdigt, so wird man zur Erklärung dieses Tatbestandes nicht seine Zuflucht zum Zufall nehmen können, sondern man wird gedrängt zu der Annahme, daß eine Schrift, die mit unserer D große Verwandtschaft gehabt hat, von Paulus in freier Weise erbaulich, in Predigtform, in steter Anwendung auf die christliche Gemeinde, an die er schreibt, benutzt worden sein muß.

Die Verwandtschaft zwischen D und Kol (Eph) so zu lösen, daß D Kol und Eph benutzt habe¹, ist ganz unmöglich bei der Art, wie Kol und Eph gestaltet sind. Wer einen D-ähnlichen Text kennt, kann wohl schreiben wie Paulus in Kol und Eph, aber das umgekehrte Verfahren ist ganz ausgeschlossen. Wir werden vielmehr zu der Annahme gedrängt, daß Paulus eine Schrift gekannt haben muß, die ganz ähnlichen Inhalts und verwandter Form war, wie der heute vor uns liegende D-text.

Jetzt erst rückt 1 Kor 4, 17 in das rechte Licht. Im Lichte der aufgewiesenen Tatsachen betrachtet, können die an dieser Stelle erwähnten ὁδοὶ kaum anders als von einer Schrift verstanden werden, die Paulus verchristlicht hatte und in seinen Gemeinden verbreitete. Eine genauere Erinnerung an den Titel der Schrift scheint mir Eph 5, 8 f. vorzuliegen. Dort heißt es: ἦτε γὰρ ποτε σκότος, νῦν δὲ φῶς ἐν κυρίῳ· ὡς τέκνα φωτὸς περιπατεῖτε — ὁ γὰρ καρπὸς τοῦ φωτὸς ἐν πάσῃ ἀγαθῶνῃ καὶ δικαιο-

¹ So nimmt Schermann (Oriens Christianus II, S. 404) an, daß die oben angeführte Stelle in K c. 13 aus Kol 4, 1 u. 2 geschöpft sei. Hätte man es mit dieser einen Stelle zu tun, so wäre sein Schluß auch der nächstliegende.

κύνη καὶ ἀληθεία. Diese Worte enthalten, das darf man wohl zu behaupten wagen, eine Anspielung auf die Überschrift bez. den Anfang der „beiden Wege“. L (veröffentlicht von Schlecht) bietet nämlich den 1. Vers von D in folgender Fassung: *Viae duae sunt in saeculo, vitae et mortis, lucis et tenebrarum. In his constituti sunt angeli duo, unus aequitatis, alter iniquitatis.* Möglicherweise liegt hier eine ältere, ursprünglichere Fassung vor als die in unsrem griechischen D-text. Auf die „beiden Wege“ würde nicht allein der Ausdruck περιπατεῖτε (vgl. auch Eph 5, 15 u. 4, 17; 4, 18: ἐκκοτῳμένοι und τῆς ζωῆς τοῦ θεοῦ) hindeuten, auch in dem Bilde des Lichtes und der Finsternis liegt eine Anspielung an jene Schrift, und in dem Ausdruck δικαιοσύνη kehrt der lateinische Ausdruck aequitatis wieder (vgl. übrigens auch Barnab. 18, 1 u. Herm. mand. VI, 2, 1 wo das Wort δικαιοσύνη sich findet).

Ist es denn nun an sich unwahrscheinlich, daß Paulus einen in der jüdischen Propaganda benutzten Katechismus: „Die beiden Wege“ durch einen an diesen sich anlehrenden christlichen Katechismus ersetzen und aus dem Felde schlagen wollte? Er hatte vielleicht den Wert einer solchen kurzen Zusammenfassung der wesentlichsten Lehrstücke für die Propaganda schon als Phariseer schätzen gelernt. Als Apostel macht er sich die frühere Erfahrung zu nutze.

Von welcher Bedeutung die gewonnene Erkenntnis für die Beurteilung der paulinischen Missionsarbeit, seiner Schriftstellerei, des Verhältnisses zwischen Kol und Eph und sonst ist, darauf will ich hier nicht eingehen. Notwendig aber ist es, ein Wort über den Inhalt jener paulinischen „Wege“ zu sagen. Natürlich müssen sie im Wesentlichen das enthalten haben, was wir D c. 3—5 lesen. Ob wir aber in Kol 3 etwa gar einen größeren Auszug daraus vor uns haben? Das scheint mir nicht wahrscheinlich. Der ganze Abschnitt macht doch den Eindruck einer freien, wie schon gesagt, predigtmäßigen Bearbeitung, eines weiteres Ausspinnens von Grundgedanken, die den Lesern bereits vertraut waren. Niemand wird den Versuch wagen wollen, diese Grundgedanken selbst in ihrer Formulierung wieder aus Kol und Eph herauszuschälen. Mehr als die aufgewiesenen Zusammenklänge mit D würde sich als sicherer Bestand nicht ergeben können. Auch dies wird man leugnen müssen, daß wir in D, speziell in Δ, diesen paulinischen Katechismus vor uns hätten. Dazu trägt D noch viel zu stark jüdisches Gepräge. Sie ist auch jedenfalls zunächst als eine „Herrenlehre“ in Umlauf gesetzt worden, und erst später ist ihr der landläufige Titel der „Apostellehre“ gegeben worden. Wir haben es also in D mit einer von Paulus unabhängigen, jedenfalls der Vorlage sich

ziemlich eng anschließenden, selbständigen christlichen Verarbeitung einer jüdischen Katechismusschrift zu tun. Daß der Abschnitt c. 1, 3—2, 1 — von den Kapiteln 7—16 ganz zu schweigen — zu dieser Schrift nicht hinzugehört hat, bestätigt sich von neuem. Denn hierzu finden sich bei Paulus keinerlei Parallelen. Daß solche auch zu c. 2 fehlen, erklärt sich sehr wohl aus der Art dieses Kapitels.

II.

Über eine vermutliche, bisher unbeachtete Quelle der Didache.

Dreimal findet sich in D die kurze Formel: κατὰ τὴν ἐντολήν. Nämlich c. 1, 5: Μακάριος ὁ διδοὺς κατὰ τὴν ἐντολήν; c. 13, 5: Ἐὰν τιτιαν ποιῇς, τὴν ἀπαρχὴν λαβὼν δὸς κατὰ τὴν ἐντολήν; c. 13, 7: ἀργυρίου δὲ καὶ ἱματισμοῦ καὶ παντὸς κτήματος λαβὼν τὴν ἀπαρχήν, ὡς ἂν κοὶ δόξῃ, δὸς κατὰ τὴν ἐντολήν. Was ist unter dieser ἐντολή gemeint? Man wird antworten: das müsse sich aus dem Zusammenhang ergeben. Allein damit kommt man nicht weit. Es läßt sich nämlich an keiner der drei Stellen ein uns bekanntes Gebot aufzeigen, das der Verfasser im Auge haben und worauf er seine Leser verweisen könnte. Ganz offenbar setzt aber der Verfasser voraus, daß seinen Lesern die betreffende ἐντολή ganz bekannt ist: sie sollen mit dieser kurzen Formel an etwas ihnen ganz Geläufiges und Vertrautes erinnert werden. Wir sind aber in einer viel übleren Lage als die Leser von D. Wir wissen nicht mehr, was der Verfasser meint. Ich fasse zunächst die beiden Stellen aus dem 13. Kapitel ins Auge. Es handelt sich dort um die Abgabe der Gemeindemitglieder an die Propheten, bez. an die Armen. Die Erstlinge sind zu geben von den verschiedensten Lebensprodukten. Es liegt nahe, anzunehmen, daß dieser ganzen Vorschrift das alttestamentliche Gebot, den Priestern die Erstlinge darzubringen, zu Grunde liege. So tut es Harnack (vgl. in seiner großen D-Ausgabe zur Stelle S. 51). Er verweist auf Deut 18, 3, 4; Num 18; Ez 44, 30; Neh 10, 35—37. Allein er fügt richtig hinzu: „Doch ist wohl zu beachten, daß der Verfasser sich nicht direkt auf das Alte Testament bezieht“, und in Klammern fügt er den Satz bei: „Zehnten fehlen noch gänzlich“. Das fällt aber schwer ins Gewicht. Wenn der Verfasser wirklich das Alte Testament mit seinen einzelnen Bestimmungen im Auge gehabt hätte als verbindlich für die christliche Gemeinde, so muß es sehr auffallen, daß er von den Zehnten schweigt. Daher sagt Harnack selbst zu v. 7: „Hier scheint ein alttestamentliches Zeremoniengebot einfach rezipiert. Allein so ist es doch nicht, sonst wäre gewiß auch der Zehnte übernommen worden, von dem

die Διδαχή nichts sagt und den Irenäus (h. IV, 13, 2) ausdrücklich für abgeschafft erklärt“. Harnack spricht nur von einer Anlehnung an das alttestamentliche Gesetz. Noch mehr fällt aber ins Gewicht, daß sich für die einzelnen Bestimmungen in v. 5—7 gar nicht sichre alttestamentliche Gebote anführen lassen. Besonders ist man bei v. 7 in Verlegenheit, ja völliger Ratlosigkeit. Aber gerade dieser Vers leitet uns auf die rechte Spur. Bei Irenäus nämlich findet sich h. IV, 17, 5 die bemerkenswerte Stelle: „Sed dominus noster et suis discipulis dans consilium, primitias deo offerre ex suis creaturis“; sodann: „novi testamenti novam docuit oblationem, quam ecclesia ab apostolis accipiens in universo mundo offert deo ei, qui alimenta nobis praestat, primitias suorum munerum in novo testamento“. Irenäus ist also ganz deutlich der Meinung, daß hier ein „Herrengebot“ vorliege. Daran muß auch der Verfasser von D 13, 7 denken; denn ein alttestamentliches Gebot kann er nicht im Auge gehabt haben, da es keins gibt. Ist das aber für v. 7 sicher, so ist es auch höchst wahrscheinlich für v. 5. Harnack meint zu diesem Vers, daß es mindestens fraglich sei, ob der Verfasser unter ἐντολή hier das alttestamentliche Gebot verstehe; wahrscheinlich denke er an Mt 10, 10. Allein welchen Scharfsinn und welche Vertrautheit mit den Synoptikern müßte der Verfasser bei seinen Lesern voraussetzen, wenn sie dabei an den Spruch denken sollten: ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ! ein Sätzchen, das doch in ganz anderem Zusammenhang steht! Nein, es muß eine auf die Darbringung bezügliche, ganz bekannte ἐντολή τοῦ κυρίου gewesen sein, auf die sich der Verfasser beruft.

Und dies trifft nun auch bei c. 1, 5 zu. Hier steht das Herrenwort wörtlich da: Μακάριος ὁ διδούς.¹ Dies Herrenwort ist uns auch sonst bezeugt: A IV, 3: „ἐπεὶ καὶ ὁ κύριος μακάριον εἶπεν εἶναι τὸν διδόντα, ἥπερ τὸν λαμβάνοντα, καὶ γὰρ εἴρηται πάλιν ὑπ’ αὐτοῦ· οὐαὶ τοῖς ἔχουσιν καὶ ἐν ὑποκρίσει λαμβάνουσιν ἢ δυναμένοις βοηθεῖν ἑαυτοῖς καὶ λαμβάνειν παρ’ ἐτέρων βουλομένοις· ἐκάτερος γὰρ ἀποδώσει λόγον κυρίῳ τῷ θεῷ ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως“. Hier wird also sogar ein zweites Herrenwort hinzugefügt — darf man sagen zitiert, zitiert nach einer schriftlichen Quelle? Das aber ist es, was mir das Wahrscheinlichste zu sein scheint.

Daß es an dem ist, wird durch folgende Beobachtungen nahe gelegt: In c. 1, 5 kann ἐντολή kaum anders als von einer bekannten Spruchsammlung verstanden werden. Denn der Satz: „Selig ist, wer gibt“ ent-

¹ Ähnlich das Herrenwort Act 20, 35: Μακάριόν ἐστιν μᾶλλον διδόναι ἢ λαμβάνειν. — Vgl. dazu Ropes, Die Sprüche Jesu in TU XIV, 2, S. 64ff.; Harnack, Gesch. d. altchristl. Litteratur II, 1, S. 437f.

hält doch keine ἐντολή. Wenn man aber einwendet, daß der Satz zu übersetzen sei: Selig ist, wer nach dem Gebote gibt, weil das κατὰ τὴν ἐντολὴν zu διδούς zu konstruieren sei, so ist dem entgegenzuhalten, daß die apostolischen Konstitutionen das Herrenwort doch eben ohne jeden Zusatz, wieviel oder in welcher Weise zu geben sei, zitieren. In seiner Kürze und Allgemeinheit gewinnt dieses Wort auch erst seine Wucht. Es kann also die ἐντολή nur von einer Gebotssammlung des Herrn, die diesen Titel führte, verstanden werden¹. Das Sätzchen wäre also frei so zu übersetzen: „Selig ist, wer gibt, wie in der „ἐντολή“ zu lesen ist“, entsprechend den Formeln in 8, 2; 15, 3 u. 4, von denen sofort die Rede sein wird.

Ferner, der Verfasser braucht den Ausdruck ἐντολή ganz wie den Ausdruck εὐαγγέλιον, und daß er mit letzterem eine schriftliche Quelle meint, bezweifelt niemand. C. 11, 3 steht ganz analog dem κατὰ τὴν ἐντολὴν: κατὰ τὸ δόγμα τοῦ εὐαγγελίου, und c. 8, 2; 15, 3 u. 4 wird diese Formel in ein kleines Sätzchen aufgelöst: ὡς ἐκέλευεν ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ αὐτῷ (c. 8, 2) oder: ὡς ἔχετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ (c. 15, 3 u. 4). Wie das εὐαγγέλιον, so wird auch die ἐντολή eine den Lesern vertraute Schrift sein. Sodann sind bekanntlich die Verse c. 1, 3. 4 u. 5^a und wieder der Schluß von v. 5 aus synoptischen Herrensprüchen zusammengesetzt. Alles spricht dafür, daß auch der Kern von v. 5 einer verwandten, ähnlichen Quelle entnommen sein wird; auch hier wird eine Schrift benutzt sein, die Herrenworte enthielt.

Endlich spricht für meine Hypothese v. 6, der als ein Schriftwort eingeführt wird, also sicher auch aus einer den Lesern geläufigen Quelle genommen ist. Wir kennen diese Schrift nicht mehr. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist es aber ein Herrenwort, was der Verfasser zitiert (vgl. zur Formel εἶρηται die oben S. 64 angeführte Stelle aus Const.Ap.IV, 3).

¹ Tatsächlich wird uns in 2Pet 3, 2 eine ἐντολή τοῦ κυρίου genannt. Die Stelle lautet: μνησθῆναι τῶν προειρημένων ρημάτων ὑπὸ τῶν ἁγίων προφητῶν καὶ τῆς τῶν ἀποστόλων ὑμῶν ἐντολῆς τοῦ κυρίου. Die syrischen Übersetzungen (sowohl Bodl als Pesch) bieten: „mandatum domini nostri, quod per manus apostolorum“, sie haben also gelesen, als ob stünde ἐντολή τοῦ κυρίου ὑμῶν διὰ τῶν ἀποστόλων (Harnack, Proleg. S. 25 Anm. 2). So gut wie nun die in dieser Stelle erwähnten ῥήματα τῶν ἁγίων προφητῶν eben die prophetischen Schriften sind, so gut kann unter der ἐντολή eine Schrift gemeint sein, ja jenes legt das nur nahe. Es müßte diese Schrift allerdings einen eschatologisch-apokalyptischen Inhalt gehabt haben, wie das Folgende zeigt; daß aber auch ethische Mahnungen darin gestanden haben müssen, geht aus c. 2, 21 hervor, wo als Parallelbegriff ἡ ὁδὸς τῆς δικαιοσύνης erscheint. Allein der ganze Zusammenhang, in welchem sich diese Formel findet, scheint mir doch nicht dafür zu sprechen, daß der Verfasser an eine Schrift denkt. Ich möchte also diese Stelle nicht ohne weiteres zu Gunsten meiner Hypothese ausnutzen.

Durch die Annahme einer solchen, uns unbekannten Quelle wird nun eine Schwierigkeit aufs Beste gelöst, mit der man bisher nicht ins Reine zu kommen gewußt hat. Es findet sich nämlich eine Parallele zu c. I, 5 auch bei Hermas, mand. II, 4—6: „ἐργάζου τὸ ἀγαθὸν καὶ ἐκ τῶν κόπων σου ὦν ὁ θεὸς δίδωσιν σοι πᾶσιν ὑστερουμένοις δίδου ἀπλῶς, μὴ διςτάζων, τίνι δῶς ἢ τίνι μὴ δῶς. πᾶσιν δίδου. πᾶσιν γὰρ ὁ θεὸς δίδοσθαι θέλει ἐκ τῶν ἰδίων δωρημάτων. 5. οἱ οὖν λαμβάνοντες ἀποδώσουσιν λόγον τῷ θεῷ, διατὶ ἔλαβον καὶ εἰς τί· οἱ μὲν γὰρ λαμβάνοντες θλιβόμενοι οὐ δικαιοσύνην, οἱ δὲ ἐν ὑποκρίσει λαμβάνοντες τίςουσιν δίκην. 6. ὁ οὖν δίδου ἀθρόος ἐστίν· ὡς γὰρ ἔλαβεν παρὰ τοῦ κυρίου τὴν διακονίαν τελέσαι, ἀπλῶς αὐτὴν ἐτέλεσεν, μὴδὲν διακρίνων, τίνι δῶ ἢ μὴ δῶ.“ Ferner bringt auch die Didaskalia eine sehr verwandte Stelle in c. XVI: „Ein jeder nämlich von denen, die empfangen, muß Gott dem Herrn am Tage des Gerichts Rechenschaft geben, wie er empfangen hat . . . Jene aber, die besitzen und durch Betrug und Sophisterei empfangen, . . . werden darum zur Rechenschaft gezogen werden über das, was sie empfangen . . . Wer aber einfach einem jeden gibt, der tut wohl daran, daß er gibt, und ist unschuldig, ebenso empfängt der wohl, welcher aus Not annimmt“ (Achelis u. Flemming, D. syrische Didaskalia S. 88). Es kann kein Zweifel sein, daß zwischen diesen Stellen und D I, 5 eine Verwandtschaft besteht, die erklärt sein will. Ausgeschlossen ist, daß für Hermas und die Didaskalia D die Quellen bildet. Ich kann mich nicht davon überzeugen, daß auf diese Weise die Zusammenklänge zwischen Hermas und D erklärt werden können. Das umgekehrte Verhältnis muß ich erst recht abweisen. Auch das kann ich nicht finden, daß die Didaskalia D benutzt habe. Zwar kehren D c. I, 2 u. 3 in Didask. c. I wieder (Achelis u. Flemming S. 2, 27; 3, 3 u. 9). Allein es handelt sich da um gemeinsame Zitate, was sehr für meine These spricht. Auch Achelis (a. a. O. S. 260) spricht sich gegen eine Benutzung der D durch die Didaskalia aus. Die einfachste Lösung scheint mir die zu sein, daß D, Didask. und Hermas ein und dieselbe Quelle vor sich hatten, die sie verschieden benutzten. Daß es sich um eine Quelle, die Herrengelote enthielt, handelte, verrät Hermas selbst mit den Worten: „ὡς γὰρ ἔλαβεν παρὰ τοῦ κυρίου τὴν διακονίαν τελέσαι“ (v. 6) und sagt A IV, 3, worin die Didaskalia verarbeitet ist, mit nackten Worten (s. oben S. 64). Aber damit sind noch nicht alle Schwierigkeiten gelöst, die sich an die Beziehung dieser Hermasstelle zur D heften. Es finden sich nämlich noch zwei Parallelen zwischen dieser Stelle im Hermas und der D. Erstens kehrt der Satz: πᾶσιν γὰρ ὁ θεὸς δίδοσθαι θέλει ἐκ τῶν ἰδίων δωρημάτων in L am Ende von

c. 4, 8 in folgender Form wieder: *Omnibus enim dominus dare vult de donis suis* (Schlecht, S. 110), im vorliegenden griechischen Text von D fehlt der Satz an dieser Stelle. Wir können wohl folgende Vermutung aufstellen: Auch dieses Wort gehörte zu jener unbekannten Quelle, aus der der größere Abschnitt bei Hermas, in D und in der Didaskalia geschöpft hat, der aber in Δ nicht gestanden hat. Hier in Δ stand c. 4, 8 ein einzelnes Wort aus dieser Quelle, eben der Spruch, um den es sich jetzt handelt. L hat ihn hier noch erhalten. Als nun der Bearbeiter von Δ , der den Einschub c. 1, 3—2, 1 machte und darin auch jenes breitere Quellenstück einfügte, an c. 4, 8 kam und dort ein Sätzchen seiner Quelle vorfand, tilgte er es als eine überflüssige Wiederholung¹. 2) Steht nun diese Parallele fest, so kann man auch kaum zweifeln, daß zwischen dem $\mu\eta$ διτάρων bei Hermas, mand. II, 4 und dem οὐ διτάρειν D 4, 7 ein Zusammenhang besteht. Wir können auch hier annehmen, daß diese kurze Mahnung jener gemeinsamen Quelle entstammt, die Herrenworte über die Wohltätigkeit enthielt. Die Sachlage scheint mir also nicht die zu sein (wie Hennecke a. a. O. S. 62 annimmt), daß Hermas c. 4 der Grundschrift von D benutzt habe und der Bearbeiter der letzteren wiederum den Hermas in c. 1, 5 benutzt habe — so daß also folgendes Abhängigkeitsverhältnis anzunehmen sei: Δ c. 4, 5—8; daraus fließt Hermas mand. II, 4—6 (streng genommen nur v. 4; v. 5 u. 6 sind paraphrasierende Zusätze); der Bearbeiter von D c. 1, 5 benutzt Hermas II, v. 4 (Schluß), v. 5 u. 6. Diese Annahme macht die Entwicklung sehr kompliziert. Viel einfacher ist die Annahme, daß sowohl Hermas wie D ein und dieselbe Quelle selbständig benutzt haben. Wahrscheinlich hat Hermas den Gedankengang des betr. Quellenstückes treu bewahrt. Die erste Gruppe desselben benutzte der Redaktor von D 4, 5—8, indem er in seinen Text aus der betr. Quelle etliches einschob; die zweite der Schreiber von D c. 1, 5: die Naht, wo beide Stücke zusammenhingen, bildet das Sätzchen: $\pi\acute{\alpha}\varsigma\iota\nu\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \theta\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\ \delta\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma\theta\alpha\iota\ \delta\acute{\omicron}\ \pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho\ \acute{\epsilon}\kappa\ \tau\acute{\omega}\nu\ \iota\delta\acute{\iota}\omega\nu\ \chi\alpha\rho\iota\varsigma\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$. Auf die Verwandtschaft von c. 1, 5 und c. 4, 5—8 hat übrigens schon Harnack (große Ausgabe der D S. 6 zu c. 1, 5) aufmerksam gemacht.

Es ist gewiß nicht zufällig, sondern dient zur Stütze dieser meiner Hypothese, daß alle nachweisbaren Stücke dieser unbekannten Quelle Herrenworte über das Geben sind. Es ist sehr leicht möglich, daß sich eine gerade auf diesen Gesichtspunkt bezügliche Sammlung von Herrensprüchen zusammenfand.

¹ Ähnlich erklärt die Sache auch Hennecke (diese Zeitschr. II, 1901, S. 62).

III.

Die Apokalypse in D c. 16.

Durch Savi¹ ist zuerst die Behauptung ausgesprochen worden, daß c. 16 zu Δ, vielleicht gar zur jüdischen Grundschrift gehört habe. Diese Hypothese hat vieles für sich. Folgendes dürfte für sie geltend gemacht werden: 1. Auffallend ist es, daß im Vergleich mit den unmittelbar vorhergehenden Kapiteln ein ganz anderer sprachlicher Stil einsetzt. 2. Beachtung verdient es, daß die Mahnung, mit der das Kapitel beginnt: Γρηγορεῖτε ὑπὲρ τῆς ζωῆς ὑμῶν, die in dieser Fassung jedenfalls nicht geläufig war, deutlich auf das Grundthema von Δ Rücksicht nimmt, daß es sich nämlich um den Weg des Lebens und des Todes handelt: der eigentümliche Zusatz: ὑπὲρ τῆς ζωῆς ὑμῶν erklärt sich so aufs Beste, verlangt aber freilich auch, daß dem Leser jenes Grundthema noch gegenwärtig ist. Schloß sich c. 16 an c. 5 (bez. 6) an, so war dies sicher der Fall, während ein Leser, der von den dazwischen liegenden Kapiteln her an diese Mahnung kommt, kaum mehr die gewollte Beziehung versteht. 3. Auch das spricht für die These, daß c. 16 zu Δ gehörte, daß es so völlig unverknüpft sich an das vorhergehende anschließt. Während der Verfasser c. 6 (bez. 7)—15 keinen neuen Gedanken bringt, ohne ihn mit einem δέ oder οὖν oder καί mit dem Vorhergehenden eng zu verbinden, so läßt sich das in den ersten Kapiteln nicht in diesem Maße beobachten. 4. Wenn c. 16 zur Grundschrift Δ gehörte, so würde sich die Verwandtschaft zwischen c. 16, 2 und Barn. c. 4, 9 u. 10 am einfachsten erklären, nämlich so, daß Barnabas Δ benutzt hat. 5. Mit einiger Wahrscheinlichkeit läßt sich, ganz abgesehen von c. 16, die Vermutung aussprechen, daß eine Rezension von Δ in c. 6 einen eschatologisch-apokalyptischen Schluß hatte. Daß die Verse 2 u. 3 des 6. Kapitels von D spätere Zusätze sind, ist schon an sich wahrscheinlich². Vielleicht könnte man noch v. 2 als echt ansehen, gewiß aber nicht v. 3: so kann Δ nicht geschlossen haben. Nun fehlen aber beide Verse in K und L. Das fällt schwer ins Gewicht. Hennecke (a. a. O. S. 69) will freilich in dem si—si non, das L in v. 4 bietet, das εἰ — εἰ δ' οὐ des 2. Verses wiedererkennen, aber kann dieser Anklang nicht Zufall sein? Indeß zugegeben, Hennecke hat Recht, so kann daraus sowohl folgen, daß D v. 2, als auch, daß L v. 4 zu Δ gehört habe:

¹ La dottrina degli apostoli in: Studi e documenti di storia e diritto 14 (1893), p. 20ff.

² Daß B 19, 8^c eine Parallele zu D 6, 2 bilde, wie Harnack, Prolegomena, S. 67 annimmt, kann ich nicht anerkennen. Ebensoweng bietet die syr. Didaskalia eine deutliche Parallele zu den beiden Versen.

welcher von beiden Versen aber wirklich in Δ stand, ist damit nicht entschieden. Es spricht aber manches dafür, daß L v. 4 in Δ stand. Dieser Vers lautet: „Haec in consulando si cotidie feceris, prope eris vivo deo; quod si non feceris, longe eris a veritate“. Zunächst schließt sich dieser Satz vortrefflich an v. 1 in D an. In dem prope vivo deo darf man wohl sodann einen deutlichen Gegensatz gegen das $\pi\alpha\rho\epsilon\kappa\tau\acute{o}\varsigma\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ ¹ finden. Aber noch andre Momente, die sofort zur Sprache kommen werden, scheinen diesen Vers zu stützen. Der Verfasser von D v. 2 hätte also zwar das Schema seiner Vorlage Δ ($\epsilon\iota\ \mu\acute{\epsilon}\nu$ — $\epsilon\iota\ \delta'\ \omicron\upsilon$) beibehalten, aber in dasselbe einen eignen neuen Inhalt hineingefügt. Weder dieser Vers noch Vers 3 in D dürfte aber in Δ gestanden haben. Ob v. 5 in L zu Δ gehörte, ist so ohne weiteres nicht auszumachen.

Nun ist aber folgendes zu beachten! Zwischen B c. 21 und K c. 14 besteht eine auffallende Verwandtschaft. (Vgl. den Paralleldruck bei Hennecke a. a. O. S. 64). Wie soll sie sich erklären? Doch so, wie sich die sonst hervortretende Verwandtschaft beider erklärt: sie haben eine und dieselbe Quelle benutzt, und das war Δ , wobei, nebenbei bemerkt, die originalere Fassung in K erhalten ist (vgl. Hennecke, a. a. O. S. 64f.). Das ist um so wahrscheinlicher, als Δ sehr stark sowohl in B c. 20 als auch in K c. 13, also unmittelbar vorher benutzt ist. Alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß dieselbe Quellenbenutzung sich auch auf c. 21 bei B und c. 14 in K ausdehnt. Ist doch in K c. 14 (u. c. 30) D 4, 13^b zitiert. Der Inhalt beider Kapitel ist aber eine ernste Mahnung unter Hinweis auf die nahende Endzeit. Dieser Vermutung widerspricht nun keineswegs L. Vielmehr verträgt sich nicht allein v. 4 (vgl. oben), sondern auch v. 5 völlig mit dieser Annahme; auch hier klingen eschatologische Gedanken an. Vers 5 lautet: Haec omnia tibi in animo pone et non deciperis de spe tua, sed per haec sancta certamina pervenies ad coronam. Nun darf man vielleicht sogar einige Anklänge zwischen L und B bez. K annehmen. Vielleicht steckt in dem: in consulando (v. 4^a, das schwer verständlich ist und deshalb von Schlecht [S. 112] als späterer Zusatz aufgefaßt wird), eine mißverständene Übersetzung der Phrase bei B 21, 2: λαμβάνετε συμβουλίαν oder der Wendung: $\epsilon\alpha\upsilon\tau\acute{\omega}\nu\ \mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\tau\epsilon$, bez. γίνεσθε κύμβουλοι ἀγαθοί B 21, 4 und K 14. Ferner liegt dem Ausdruck certamina in L v. 5 vielleicht eine Wendung zu Grunde, die in B 4, 11 (man beachte, daß dies das Kapitel ist, in dem B D c. 16 stark benutzt hat!) wiederkehrt in folgender Form: φυλάσσειν ἀγωνιζώ-

¹ L übersetzt das irrig mit extra disciplinam!

μεθα τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ. Bestehen diese Beobachtungen zu Recht, so darf man Folgendes schließen: Es gab eine Rezension von Δ, die mit einer kurzen eschatologisch-apokalyptischen Ermahnung schloß (B c. 21 und K), und eine andre, welche diese noch weiter verkürzt und in einer Wendung hat ausklingen lassen, in der das Eschatologische nur eben noch durchschimmerte (L). Schloß aber Δ in irgend einer kurzen Form eschatologisch, so ist die Annahme sehr wahrscheinlich, daß ursprünglich eine längere Apokalypse den Schluß von Δ bildete. Reminiszenzen an D c. 16 finden sich auch tatsächlich noch in K c. 14: Hier (und B c. 21, 3) ist vom πονηρός die Rede, in D 16, 4 vom κομποπλάνος; das ἀπολοῦνται in D 16, 5 kehrt wieder in K Mosqu: συναπολοῦνται; gegen B 21, 3 (ἐγγύς) liest K Vind., Syr., Aeth. mit D 16, 7: ἥξει ὁ κύριος . . . μετ' αὐτοῦ. — Bemerkt sei noch, daß B also beide Rezensionen von Δ kannte, die mit der ganzen Apokalypse c. 16 und die mit der verkürzten Apokalypse am Schluß. Erstere benutzte B in c. 4, letztere in c. 21.

Endlich sei noch daran erinnert, daß es jüdischen Vorbildern entspricht, sittliche Mahnungen mit dem Hinweis auf das nahende Ende zu verstärken.

Es hat also alle Wahrscheinlichkeit für sich, daß D c. 16 zur ältesten Form von Δ gehört hat.

Eine weitere wichtige Frage ist die nach Herkunft dieses Kapitels 16. Die hergebrachte Anschauung ist die, daß der Verfasser dieses Kapitel im Wesentlichen unter Benutzung von Mt 24 gebildet habe. In der Tat sind die Berührungen auch sehr stark. Verwandt sind Mt 24, 10—13 mit D 16, 3—5; Mt 24, 30 u. 31 mit D 16, 6—8; Mt 24, 42 u. 44 mit D 16, 1. Die Art und der Grad der Verwandtschaft verdeutlicht sich am Besten durch einen Paralleldruck der betreffenden Stellen; die gesperrten Worte geben die Parallelen an.

1. Mt 24, 10—13:

Καὶ τότε σκανδαλισθήσονται πολλοὶ καὶ ἀλλήλους παραδώσουσιν καὶ μισήσουσιν ἀλλήλους. καὶ πολλοὶ ψευδοπροφήται ἐγερθήσονται καὶ πλανήσουσιν πολλούς. καὶ διὰ τὸ πληθυνθῆναι τὴν ἀνομίαν ψυγέσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν. ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται.

D 16, 3—5:

Ἐν γὰρ ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις πληθυνθήσονται οἱ ψευδοπροφῆται καὶ οἱ φθορεῖς καὶ στραφήσονται τὰ πρόβατα εἰς λύκους καὶ ἡ ἀγάπη στραφήσεται εἰς μῖσος· αὐξανοῦσης γὰρ τῆς ἀνομίας μισήσουσιν ἀλλήλους καὶ διώξουσιν καὶ παραδώσουσι καὶ σκανδαλισθήσονται πολλοὶ καὶ ἀπολοῦνται· οἱ δὲ ὑπομείναντες ἐν τῇ πίστει αὐτῶν σωθήσονται ὑπ' αὐτοῦ τοῦ καταθέματος.

2. Mt 24, 30 u. 31:

Καὶ τότε φανήσεται τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν οὐρανῷ, καὶ κόψονται πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς καὶ ὅσων

D 16, 6—8:

Καὶ τότε φανήσεται τὰ σημεῖα τῆς ἀληθείας· πρῶτον σημεῖον ἐκτετάσεως ἐν οὐρανῷ, εἶτα σημεῖον φωνῆς ἀλ-

ται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον πιγγος καὶ τὸ τρίτον ἀνάστασις νεκρῶν. ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ μετὰ οὐ πάντων δέ, ἀλλ' ὡς ἐρρέθη. Ἦξει ὁ δυνάμειος καὶ δόξης πολλῆς. καὶ ἀποστελεῖ κύριος καὶ πάντες οἱ ἅγιοι μετ' αὐτοῦ. Τότε τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ μετὰ εἰσπιγγος μεγάλης, καὶ ἐπισυνάξουσιν τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ ἐκ τῶν τεσσαρῶν ἀνέμων ἀπ' ἁκρῶν οὐρανῶν ἕως ἁκρῶν αὐτῶν.

3. Mt 24, 42 u. 44:

Γρηγορεῖτε οὖν, ὅτι οὐκ οἴδατε ποῖα ἡμέρα ὁ κύριος ὑμῶν ἔρχεται . . . διὰ τοῦτο καὶ ὑμεῖς γίνεσθε ἕτοιμοι, ὅτι ἢ οὐ δοκεῖτε ὥρα ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται.

D 16, 1:

Γρηγορεῖτε ὑπὲρ τῆς ζωῆς ὑμῶν· οἱ λύχνοι ὑμῶν μὴ σβεσθῇτε, καὶ αἱ ὁσφύες ὑμῶν μὴ ἐκλυέσθωσαν, ἀλλὰ γίνεσθε ἕτοιμοι· οὐ γὰρ οἴδατε τὴν ὥραν, ἐν ᾗ ὁ κύριος ὑμῶν ἔρχεται.

Die einfachste Lösung dieses Verwandtschaftsverhältnisses ist die: D hat Mt benutzt. Dem ist auch so; das beweist vor allem die Benutzung von Mt 24, 42 u. 44. Das wird aber auch dadurch bestätigt, daß sich in D c. 16 auch sonst eine Benutzung des Mt zeigt. In den Worten 16, 3: *στραφήσονται τὰ πρόβατα εἰς λύκους* liegt nämlich offenbar eine Erinnerung an Mt 7, 15 vor. Auch Mt 10, 16ff. steht ein apokalyptisches Stück, das sich Mt 24, 9, vor allem Mc 13, 9ff. und Lc 21, 2ff. wiederfindet. In diesem Stück ist auch von den πρόβατα und den λύκοι (Mt 10, 16) die Rede; und in v. 23 erscheint das διώκειν, das wir in D 16, 4 lesen; auch Lc 21, 12 (ganz wie in D διώξουσιν) steht es, aber nicht in Mc 13 oder Mt 24. Wahrscheinlich schwebte also auch Mt 10 unsrem Verfasser von Δ vor.

Wichtiger aber ist es, daß sich, und das hat man bisher übersehen, auch deutliche Parallelen zwischen Mc und D finden; und zwar nicht etwa, soweit sie auch Parallelen zu Mt bilden, das würde ihnen keinen Wert verleihen, sondern Parallelen, in denen Mt von Mc abweicht. Wir stellen die Texte aus Mt, D und Mc nebeneinander.

Mt 24, 21 u. 24:

Ἔσται γὰρ τότε θλίψις μεγάλη, ὅσα οὐκ ἐγένετο ἀπ' ἀρχῆς κόσμου ἕως τοῦ νῦν οὐδ' οὐ μὴ γένηται . . . ἐγερθῇσονται γὰρ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφῆται, καὶ δώσουσιν σημεῖα μεγάλα καὶ τέρατα . . .

D 16, 4 u. 5:

Καὶ τότε φανήσεται ὁ κοσμοπλάνος ὡς υἱὸς θεοῦ καὶ ποιῇσει σημεῖα καὶ τέρατα, καὶ . . . ποιῇσει ἀθέμιτα, ἃ οὐδέποτε γέγονεν ἐξ αἰῶνος. τότε ἕξει ἡ κτίσις τῶν ἀνθρώπων εἰς τὴν πύρωσιν . . .

Mc 13, 19 u. 22:

Ἔσονται γὰρ αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι θλίψις, οἷα οὐ γέγονεν τοιαύτη ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως, ἣν ἔκτισεν ὁ θεός, ἕως τοῦ νῦν καὶ οὐ μὴ γένηται . . . ἐγερθῇσονται δὲ ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφῆται καὶ ποιῇσουσιν σημεῖα καὶ τέρατα . . .

Sind es auch nur wenige Stellen, in denen D und Mc (gegen Mt) mit einander gehen, so verraten sie doch deutlich die Verwandtschaft. Vor allem ist das gemeinsame κτίσις wichtig. Zwar ist die Verbindung,

in der das Wort in D erscheint, eine andere, als bei Mc, allein beidemale ist es hebraisierend im Sinne von Geschaffenem (= κóσμος bei Mt) gebraucht. Sodann erklärt sich die etwas verwunderliche Formel in D: κτίσις τῶν ἀνθρώπων — Hilgenfeld will für κτίσις κτίσις, Harris πτίσις lesen — eben daraus, daß eine Vorlage, wovon gleich die Rede sein wird, dieses Wort in diesem Zusammenhang bot. Darf man dem Zusammentreffen zwischen D und Mc in den angegebenen Stellen einiges Gewicht beilegen, so ist die Frage gestellt: Wie erklären sich diese Parallelen? Daß Δ auch Mc benutzt habe, ist ausgeschlossen. Wir wissen, daß sich keinerlei Spuren in D überhaupt dafür finden. So bleibt kein anderer Schluß als der: Δ und Mc hatten beide ein und dieselbe Grundschrift, die sie bearbeiteten. Dieses Resultat wird aber um so wahrscheinlicher, als von anderen Voraussetzungen aus viele Neutestamentler die Anschauung vertreten, daß dem 13. Kapitel bei Mc (und Parallelen) eine „kleine Apokalypse“ zu Grunde liege (vgl. darüber H. Holtzmann, Lehrb. der Einleitung ins N. T.³, S. 373f. und Lehrb. der neutestam. Theologie I, S. 327 Anm. 3). Da wir aber annehmen müssen, daß Δ seine Bearbeitung stark nach Mt 24 gestaltete, ohne freilich, wie wir sehen werden, sich sklavisch an Mt anzuschließen, so ist eine Rekonstruktion dieser Quelle auf Grund der nachgewiesenen Parallelen nicht möglich. Nur das wird man sagen können, daß die Stellen, in denen D und Mc sich berühren, in der Quelle — freilich bleibt unbestimmbar, in welcher Form — gestanden haben müssen.

Ist aber anzunehmen, daß dem c. 16 in D eine Grundschrift zu Grunde liegt, so ist kaum die Annahme zu umgehen, daß diese jüdisch war und bereits der Grundschrift von Δ zugehörte. Der christliche Bearbeiter hat sie dann energisch verchristlicht und sie mit Hilfe von Mt, aber auch oft in völliger Freiheit auf seine Anschauung emporgehoben. Vergewegenwärtigen wir uns die apokalyptischen Vorstellungen von c. 16 und halten wir sie mit den uns bekannten apokalyptischen Vorstellungen des Spätjudentums und dem Bilde bei Mt 24 zusammen, um die Eigenart von c. 16 zu erkennen!

So reich und mannigfaltig die spätjüdische Apokalyptik auch war, so stereotyp sind darin bestimmte Vorstellungen. In drei großen Akten pflegte man sich den Eintritt des Endes zu denken. Zuerst die Vorwehen, bestehend in den auffallenden Naturerscheinungen und in ungeheuren politischen Gährungen, in die auch die nächsten Anverwandten und Freunde verstrickt werden (vgl. Bousset, Religion des Judentums S. 237 ff.). Diese Vorstellungen sind in D stark zusammengeschrunpft.

Von Naturwundern und politischen Wirren ist nicht die Rede. Nur an einen gesetzlosen Zustand ist gedacht, der durch falsche Propheten heraufgeführt wird und der in stärkstem gegenseitigen Haß sich zeigt. Aber dieser wird doch nur in den Grenzen privater Verhältnisse vorgestellt (v. 3 u. 4^a). Bot die Vorlage, wie man nach Mt 24, 6—8 und Mc 13, 7 u. 8 annehmen muß, eine Weissagung schwerer politischer Wirrnisse, so hat sie der Bearbeiter in Δ einfach eliminiert. Sein Interesse haftete offenbar an den falschen Propheten, von denen er kaum in seiner Vorlage, wohl aber wiederholt bei Mt las (Mt 24, 11. 24, vgl. auch v. 5). Freilich ist bei diesen $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\pi\rho\omicron\phi\eta\tau\alpha\iota$ nicht an die pneumatischen Lehrer der christlichen Gemeinden gedacht, von denen in c. 11 die Rede war, sondern an Propheten, die sonst in der Welt auftreten, während bei Mt unter ihnen zugleich falsche Messiasse gemeint sind. Diese Vorstellung eignet sich aber der Verfasser von D nicht an. Denn, wie das Folgende zeigt, denkt er nur an einen falschen Messias, den Antichristen, den Teufel. Aber er denkt ihn sich auch als einen falschen Propheten, der durch trügerische Zeichen und Wunder die Menschen betört und somit die Weltherrschaft an sich reißt: er ist also Prophet und König zugleich. Seine unbeschränkte Macht benutzt er zu unerhörten Greuelthaten, die für das Menschengeschlecht zu einer Feuerprobe werden (v. 4^a u. 5). Das Gedankenmaterial, das hier verarbeitet ist, ist durchaus spätjüdisch und berührt sich stark mit Sib. III, 63 ff. (vgl. Bousset, a. a. O. S. 242 ff.). Diese Schilderung bei D entspräche dem zweiten apokalyptischen Akt bei Mt 24, 15—22, bez. Mc 13, 14—22. Ob nun in der jüdischen Quelle tatsächlich schon von dem einen falschen Messias die Rede war, oder von mehreren, das ist nicht zu entscheiden. Endlich die Schlußkatastrophe, das Erscheinen des $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$. Sie vollzieht sich in drei Akten: der Himmel öffnet sich, Posaunenstoß erklingt und die Toten, d. h. aber nur die $\delta\gamma\iota\omicron\iota$ stehen auf. Dann erscheint der Herr auf den Wolken des Himmels. Von drei Zeichen beim Ende redet auch Sib. II, 188. Auch sonst hält sich D hier ganz in dem Rahmen der allgemeinen jüdischen Anschauung, die nichts von einer allgemeinen Totenauferstehung weiß (vgl. Bousset a. a. O. S. 259). Nach allem zeigt das 16. Kapitel durchaus jüdische Grundzüge. Aber auffallend ist, daß alle Detailschilderungen fehlen. Alles ist in großen, allgemeinen, scharfen Strichen gezeichnet. Offenbar diente der Verfasser so ganz seinem Zweck, die Leser wachsam zu erhalten. Nicht darauf kommt es ihm an, ein genaues Bild der Endkatastrophe zu geben, sondern nur darauf, den Ernst derselben energisch zu gegenwärtigen. Und das ist ihm gelungen.

IV.

Die eucharistische Feier in den Kapiteln 9 u. 10 und in Kapitel 14.

Was kann den Verfasser von D veranlaßt haben, auf die Vorschriften über die Fasten- und Gebetssitte in c. 8 Formulare für die Gebete beim Gemeindemahl mitzuteilen? Läßt sich ein Zusammenhang dieser Kapitel mit dem vorhergehenden erkennen oder wenigstens vermuten?

Ein rein liturgisches Interesse hat den Verfasser schwerlich zur Mitteilung dieser Gebete bestimmt, so daß er nur schönere, erhebendere Gebete als üblich im Gebrauch sehen wollte (so z. B. Joh. Hoffmann, Das Abendmahl im Urchristentum [Berlin 1903], S. 210). Ihm ist es um wichtigere Dinge zu tun. Überall sehen wir ihn darauf ausgehen, vorhandene grobe Schäden zu bekämpfen. Es handelt sich ihm nirgends nur um geringe Dinge, sondern um Kernpunkte. Nirgends tritt sein eigenes Urteil oder sein Geschmack als ausschlaggebend hervor. Er streitet für die Sache. Daher hat es alles gegen sich, daß er hier nur durch „ihm zusagende“ Gebete andre übliche ersetzt sehen möchte. Vielmehr haben wir allen Grund, anzunehmen, daß falsche, mit dem christlichen Charakter der Gemeinde unverträgliche Gebete im Gebrauch waren; und das können kaum andre als jüdische Gebete gewesen sein. Denn nicht allein, daß im Allgemeinen die altchristlichen Gebete stark jüdisches Gepräge tragen, — so gut die Christen, an die sich D wendet, z. T. noch an der jüdischen Fasten- und Gebetssitte festhielten und sogar das Schmone Esre noch beteten, so daß unser Verfasser ihnen das Vaterunser im Wortlaut mitteilen muß, um diese jüdische Nachwirkung zu unterdrücken (vgl. c. 8), so gut können die Christen damals auch beim Mahle sich der jüdischen Gebetsformeln bedient haben. Und das wird tatsächlich der Fall gewesen sein. Für sie bietet der Verfasser nun christliche Formeln — ob er sie selbst geschaffen oder ob er sie der Tradition entnommen hat, läßt sich nicht sicher entscheiden; höchst wahrscheinlich ist aber das Letztere der Fall. Diese Formeln selbst verraten, daß sie nichts sind als Verchristlichungen jüdischer Formulare. (Das Nähere darüber siehe in meinem Kommentar.) Der Verfasser ist also nicht radikal; er bricht nicht, aber er biegt um. Ist diese Vermutung richtig, so wird nun klar, warum der Verfasser vom Fasten und Beten in c. 8 übergeht zu den Danksagungsgebeten. Hier wie dort hat er den gleichen Schaden zu bekämpfen: Nachwirkung jüdischer Sitte; hier wie dort hat er das gleiche Interesse: Verchristlichung der Gemeindesitte.

Eine weitere wichtige Frage ist die, ob wir es in c. 9 u. 10 wirklich mit einer vollen Mahlzeit zu tun haben, oder ob das Mahl allein in dem Genuß von gesegnetem Wein und Brot bestand. Wäre dies letztere der Fall, so wäre auch die weitere Frage, ob es sich hier um das Herrenmahl oder um die Agape oder um eine Verbindung beider handelt, bald entschieden. Um jene Frage zu beantworten, kommt es darauf an, wie das μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι c. 10, 1 verstanden werden muß. Man hat es (Funk) übersetzt mit: „nachdem ihr die Handlung vollendet habt“, allein alles spricht gegen diese Deutung. Ebenso ist es eine willkürliche Abschwächung, wenn man übersetzt: „nachdem ihr [die Abendmahlselemente] genossen habt“. Vielmehr kann hier nicht anders übersetzt werden als: „nachdem ihr euch gesättigt habt“. In diesem Sinne steht das Verbum auch Joh 6, 12. Dafür spricht auch, daß in A VII, 26, 1 dafür μετάληψις gesetzt ist, also der für den Genuß nur der gesegneten Elemente solenne Ausdruck. Hätte der Verfasser von A das ἐμπλησθῆναι seiner Quelle nur eben auch in diesem Sinne verstanden, so hätte er keinen Grund gehabt, von der Vorlage abzuweichen. Aber er verstand es eben auch vom wirklichen Sichsättigen; und so war der Ausdruck unpassend für den einfachen Abendmahlsgenuß, den er im Auge hat. Wir haben also D auch nicht anders zu verstehen. Sollte ἐμπλησθῆναι wirklich nur den Genuß der Elemente bezeichnen, so wäre das eine gewisse Rhetorik, ein Pathos des Eindrucks, wie sie dem Verfasser von D durchaus fremd sind. Wir haben es hier also unzweifelhaft mit einer vollen kultischen Mahlzeit zu tun. Wenn Batiffol (*Études d'histoire et de théologie positive* [1902], p. 277 ff.) behauptet hat, daß die älteste Christenheit eine wirkliche Mahlzeit gar nicht gekannt habe, sondern daß die Eucharistie — die Agape habe damals überhaupt noch nicht existiert — wie heute nur durch Genuß der gesegneten Elemente gefeiert worden sei, so hat er dafür schlechterdings keine Beweise erbracht (vgl. dagegen Funk in: *Revue d'histoire ecclésiastique* IV [1903], 1).

Ist es nun auch sicher, daß in c. 9 u. 10 an eine wirkliche Mahlzeit zu denken ist, so fragt es sich doch weiter, welcher Art diese Mahlzeit war. War es die Eucharistie in ihrer ursprünglichen, von der Agape noch nicht geschiedenen Form? War es die Agape, auf die die Eucharistie erst noch folgte, wie Zahn und modifiziert v. d. Goltz wollen? Oder war es die Agape allein, während die eigentliche Abendmahlsfeier nach c. 14 am Sonntag stattfand? so daß also D bereits die Stufe der Entwicklung aufwies, die wir bei Justin zuerst bezeugt finden, daß nämlich die eucharistische Feier, der Genuß eines besonderen Brotes und eines

besonderen Kelches, sich von der Agape losgelöst und mit dem Wortgottesdienst am Morgen verbunden hatte? Oder wie ist sonst die Frage zu lösen?

Jedenfalls kann man keine Antwort zu geben versuchen, ohne auf c. 14 Rücksicht zu nehmen. Daß hier vom Abendmahl die Rede ist, unterliegt keinem Zweifel. Nun ergeben sich aber bei näherer Betrachtung zwischen c. 14 und c. 9 u. 10 auffallende Unterschiede und Widersprüche. Nämlich 1. während in c. 14 das ganze Abendmahl als $\theta\upsilon\varsigma\iota\alpha$ bezeichnet und seinem Wesen nach als eine Opferdarbringung der Gemeinde an Gott betrachtet wird, wird in c. 9 u. 10 weder das Wort $\theta\upsilon\varsigma\iota\alpha$ genannt, noch wird ein ähnlicher Gedanke auch nur angedeutet (vgl. Kattenbusch in HRE³ XII, S. 671, 3. 39 ff.). 2. Während die Dankgebete c. 9 u. 10 von jedem Gemeindeglied gesprochen werden können und sollen, die ganze Feier also unter Leitung irgend eines Gemeindeglieds steht, wenn nicht ein Prophet die Feier leitet (c. 10, 7), ist die Feier c. 14 offenbar den Bischöfen und Diakonen unterstellt. Denn c. 15, wo von der Ordination dieser Gemeindebeamten die Rede ist, schließt sich mit einem $\omicron\upsilon\nu$ = also an das Vorhergehende an. Die Erwähnung der c. 14 beschriebenen, als $\theta\upsilon\varsigma\iota\alpha$ bezeichneten Feier führt den Verfasser von selbst dazu, von den bei dieser Feier notwendigen Kultbeamten zu handeln. 3. Diese Tatsache und die Forderung in c. 14, daß vor dem Dankgebet bei dem Herrnmahl eine Exhomologese stattfinden soll, setzen eine weit reichere liturgische Entwicklung für dieses Mahl voraus, als sie sich mit der einfachen Form der Feier in c. 9 u. 10 verträgt. Überhaupt muß behauptet werden, was ich hier als zu weitläufig nicht beweisen kann, daß ums Jahr 100 in den Gemeinden, die nicht ganz abseits lagen, die Abendmahlsliturgie bereits eine sehr fortgeschrittene feste Form an sich trug. Für eine weite Entwicklung liturgischer Formen überhaupt in der Gemeinde der D spricht auch, daß schon die Taufe in D c. 7 eine überraschend vielseitige Ausgestaltung zeigt. Nach Allem käme man also zu dem Schluß: In c. 14 handelt es sich sicher um das Herrnmahl, dagegen kann in c. 9 u. 10 nur an die Agape gedacht sein. (So u. a. Kattenbusch a. a. O.) Diese These würde darin eine nicht unerhebliche Stütze finden, daß auffallender Weise in den Gebeten c. 9 u. 10 mit keiner Silbe des Todes Jesu, der Einsetzungsworte und der Sündenvergebung Erwähnung geschieht. Ja es scheint sogar nicht Christus, sondern Gott im Mittelpunkte der Andacht zu stehen (vgl. das Schlußgebet c. 10, 2, wo für die Einwohnung des Vaters, nicht für die Gemeinschaft mit Christus gedankt wird; vgl. auch des $\acute{\omega}\kappa\alpha\nu\nu\alpha\ \tau\tilde{\omega}\ \theta\epsilon\omega\ \Delta\alpha\beta\acute{\iota}\delta$ c. 10, 6).

Allein dem gegenüber kann man Folgendes geltend machen zu Gunsten der Annahme, daß in c. 9 u. 10 doch vom Herrnmahl die Rede ist: 1. Der Ausdruck εὐχαριστία c. 9, 1 u. 5. Wir haben keinen Beleg dafür, daß die Agape Eucharistie genannt wurde — bei Ignatius heißt die Eucharistie allerdings auch Agape — und daß die bei der Agape gesegneten Elemente diesen Namen trugen. Allein damit ist nicht bewiesen, daß dieser Sprachgebrauch nicht wirklich bestand. Was zunächst den letzteren Fall anlangt, so kann man dem gegenüber daran erinnern, wie fließend auf diesem Punkte der Sprachgebrauch war. So gut man später mit εὐλογία alles bezeichnete, worüber überhaupt ein Segen gesprochen war, also auch die Abendmahlselemente (vgl. Zeitschr. f. prakt. Theol. XX, 1898, S. 20), so gut konnte auch εὐχαριστία denselben Sinn haben. Daß aber unter εὐχαριστία, wenn es die Mahlzeit als Handlung bezeichnet, nur das Herrnmahl zu verstehen sei, ist durch nichts bewiesen. Wer kann denn behaupten, daß dieser Ausdruck erst von den Christen geprägt, und nicht schon von den hellenistischen Juden für ihr Gemeindemahl gebraucht worden sei? Daß dieser Ausdruck erst auf dem Boden der christlichen Gemeinde entstanden sei, ist sogar deshalb unwahrscheinlich, weil er gar keinem spezifisch christlichen Gedanken Ausdruck gibt. Denn gedankt haben die Juden auch schon bei ihrer Mahlzeit. Wir wissen, durch viele Beispiele belehrt, wieviele termini aus dem hellenistischen Judentum ins Christentum hinübergewandert sind, die wir für spezifisch christlich gehalten haben. Ja vielleicht liegt in dem: ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν c. 9, 5 ein den Lesern ganz verständlicher Gegensatz zu den jüdischen Mahlzeiten. Wenn sich, wie wir aus c. 8 sehen, in der christlichen, z. T. aus Juden gebildeten Gemeinde jüdische Bräuche ganz harmlos fortsetzten, so konnte es auch sehr leicht vorkommen, daß Christen noch an jüdischen Mahlzeiten und umgekehrt Juden (oder auch Heiden) an der christlichen Gemeindemahlzeit teilnahmen, wie wir aus c. 9, 5 schließen müssen (daß Christen an heidnischen Mahlzeiten teilnahmen, ist aus c. 6, 3 zu ersehen). Wie fließend die Grenzen zwischen den sich so vielfach berührenden Religionsgemeinschaften in Wirklichkeit im täglichen Leben waren, machen wir uns selten klar. Ich meine also, daß man aus dem Ausdruck εὐχαριστία nicht notwendig einen Gegen Grund gegen die Annahme, daß in c. 9 u. 10 tatsächlich das einfache Gemeindemahl (die Agape) und nicht das Herrnmahl gemeint ist, entnehmen kann. 2. Schwerer wiegt ein anderer Grund. In c. 10, 3 werden die genossenen gesegneten Elemente πνευματικὴ τροφή καὶ ποτός genannt. (Vgl. auch 10, 5: τὸ ἅγιον.) Das kann nur vom Abendmahl

gemeint sein. Eine Deutung auf die „Erkenntnis, den Glauben und das ewige Leben“ ist eine unerträgliche Verflüchtigung der ganz konkreten Vorstellung. Dieser Punkt ist durchschlagend: in c. 9 u. 10 denkt der Verfasser unbedingt an das Herrnmahl.

So scheint ein unlösbarer Gegensatz zwischen c. 9 u. 10 und c. 14 zu bestehen. Aber es scheint nur so. Der Gegensatz löst sich auf das Einfachste durch die Annahme, daß in der Gemeinde, für die die D bestimmt war, das Herrnmahl sowohl noch in der alten ursprünglichen Form der gemeinsamen Mahlzeit, bei der die Gemeinde noch völlig selbständig auftrat, gefeiert wurde, als auch am Herrntag in Verbindung mit dem unter Leitung des Bischofs stehenden, nach einer festen Liturgie sich vollziehenden Gottesdienst. Also eine inoffizielle und eine offizielle Feier nebeneinander. Dieses Nebeneinander hat nichts gegen sich, sondern die ganze geschichtliche Entwicklung für sich. Wenn nach dem Zeugnis des Justin die Eucharistie im Anschluß an den Wortgottesdienst gefeiert wurde, so folgt daraus keineswegs, daß nicht nebenher sich die Gemeinde in kleineren Gruppen nach wie vor zur Feier des Herrnmahls am Abend in alter Weise brüderlich zusammenfand. Ein so eingewurzelter Brauch, wie die Feier des Herrnmahls in Form einer gemeinsamen wirklichen Mahlzeit ließ sich nicht mit einem Schlage ausrotten. Wir wissen auch, daß in Alexandrien und in Ägypten zur Zeit des Clemens Alex. in den Gemeinden noch neben der neuen die alte Sitte weiterlebte (vgl. Art. Eucharistie in HRE³ V, S. 561, Z. 44 ff.), und zur Zeit Cyprians pflegten wenigstens die Kleriker noch die alte Sitte (ep. 63, 16). Denselben Zustand zeigt uns die D. Noch fehlte für das Gemeindebewußtsein völlig eine klare Unterscheidung zwischen Agape, der Gemeindemahlzeit für wohltätige Zwecke, und der Eucharistie, dem Herrnmahl. Kamen Christen zu gemeinsamer Mahlzeit zusammen, so war nach Mt 18, 20 der Herr unter ihnen, so feierten sie Herrnmahl, das δείπνον κυριακόν, ἀγάπη oder εὐχαριστία hieß (vgl. Ignatius, bei dem deutlich ein Unterschied zwischen ἀγάπη und εὐχαριστία nicht besteht, Ägypt. Kirchenordnung § 49, wo die spätere Agape noch δείπνον κυριακόν und Vita Polyc. per Pionium c. 26, wo sie sogar noch προσφορά heißt). Man darf nicht aus diesem Sprachgebrauch schließen, daß die Eucharistie mit der Agape verbunden war, sondern beides deckte sich, war ein und dasselbe. So ist auch hier in c. 9 u. 10 der D das Mahl Herrnmahl. Aber daneben wird am Sonntag das Herrnmahl auch noch in anderer Form gefeiert. Indessen nur von dieser Sonntagsabendmahlsfeier spricht der Verfasser als von einer θυσία. Warum? Weil davon bereits in der

üblichen Liturgie die Rede war. Nur wenn er an diese Handlung denkt, redet er auch von Exhomologese, einfach auch, weil er sie aus einer gebräuchlichen Liturgie kennt. Offenbar steht aber schon dem Verfasser die Sonntagseucharistie höher als die andre Feier. Hält jene doch der Bischof oder einer der Bischöfe, die die „Gottgeehrten“ sind. Wir sehen hier deutlich, welche Richtung die Entwicklung nimmt: das Herrnmahl in der alten Form der Mahlzeit verliert an Wert, während dasselbe in der neuen Form an Wert und Ansehen steigt. Noch will der Verfasser der alten Form ihr Ansehen retten, indem er dafür neue Gebetsformulare bietet, aber ohne es zu wollen, einfach unter dem Druck der bereits erreichten Entwicklungsstufe, erhöht er doch seinerseits das Ansehen der Sonntagseucharistie. Man wende gegen diese Auffassung nicht ein, daß es doch nicht denkbar sei, daß Christen beim Abendmahl sollten noch jüdische Gebete gebraucht haben. Wir machen uns kaum eine Vorstellung davon, was in Gemeinden möglich war, die sich selbst überlassen waren. Und ob nicht neben den Gebeten in Responsorien oder Gesängen doch der christliche Gedanke, namentlich die Hoffnung auf die nahende Parusie des Herrn zum Ausdruck kam? Wir müssen uns die Formen, in denen die Gemeinden lebten, möglichst flüssig denken. Gerade die D mit ihren Anordnungen zeigt, wie notwendig Regel und Ordnung und Abgrenzung waren.

Fasse ich meine Meinung nochmals kurz zusammen, so finden wir also in c. 9 u. 10 ein Herrnmahl, gefeiert in der Form einer einheitlichen, vollen Gemeindemahlzeit; wahrscheinlich waren es kleinere Kreise, die zu diesen privaten Feiern sich vereinten. Bei dieser Mahlzeit hatte die Leitung irgend ein Gemeindeglied, dem der Verfasser für die Gebete besondere Formen darbietet. Auch ein Prophet kann diese Feier leiten; er hat die Freiheit, nach eigenem Ermessen zu beten. Am Sonntag aber versammelt sich zum Herrnmahl die ganze Gemeinde und zwar ist hier die Feier, die gewissermaßen offiziellen Charakter trägt, mit dem Wortgottesdienst schon verbunden; sie steht unter der Leitung des Bischofs oder eines der Bischöfe und vollzieht sich bereits nach einem festen liturgischen Ritual.

Miscellen.

Der verfluchte Feigenbaum.

Im Markusevangelium (11, 12 ff. 20. 21) wird erzählt:

Καὶ τῇ ἑπαύριον ἐξεληθόντων αὐτῶν ἀπὸ Βηθανίας ἐπείνασεν· καὶ ἰδὼν συκὴν ἀπὸ μακρόθεν ἔχουσιν φύλλα, ἦλθεν εἰ ἄρα τι εὐρήσει ἐν αὐτῇ, καὶ ἐλθὼν ἐπ' αὐτήν οὐδὲν εὗρεν εἰ μὴ φύλλα. ὁ γὰρ καιρὸς οὐκ ἦν σύκων. καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτῇ Μηκέτι εἰς τὸν αἰῶνα ἐκ σοῦ μηδεὶς καρπὸν φάγοι. καὶ ἤκουον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ¹.

Am Abend kehrt Jesus mit den Jüngern von Jerusalem nach Bethanien zurück, dann heißt es weiter:

καὶ παραπορευόμενοι πρῶτῃ εἶδον τὴν συκὴν ἐξηραμμένην ἐκ ῥιζῶν. καὶ ἀναμνησθεὶς ὁ Πέτρος λέγει αὐτῷ Ῥαββί, ἴδε ἡ συκὴ ἣν κατηράσω, ἐξήρανται.

Jesus hat natürlich gewußt, daß kurz vor dem Paschafest keine reifen Feigen an den Bäumen zu finden sind: wenn er trotzdem nach solchen sucht, hat er von dem Baum ein Wunder verlangt. Aber der Baum versagt; Jesus verflucht ihn und der Fluch geht in Erfüllung.

Lukas hat die Geschichte anstößig gefunden; er läßt sie fort. Matthaeus (21, 18 ff.) läßt auf den Fluch unmittelbar das Verdorren folgen, was den Ton des Ganzen nicht verbessert. Ferner fehlt bei ihm der Hinweis darauf, daß Jesus zu jener Jahreszeit keine Feigen am Baume hätte finden können. Die Korrektur ist darum mißlungen, weil die Jahreszeit feststeht auch ohne jenen Hinweis: und den Feigenbaum nach Galilaea zu verlegen, hat Matthaeus nicht gewagt. Andererseits ist nicht zu leugnen, daß die Geschichte ungemein gewinnt, wenn sie zur Zeit der reifen Feigen spielt.

¹ In D ist eine Umformung des Textes erhalten: καὶ τῇ ἑπαύριον ἐξεληθόντα (aus ἐξεληθὼν oder ἐξεληθόντος verdorben) ἀπὸ Βηθανίας ἐπείνασεν καὶ ἰδὼν ἀπὸ μακρόθεν συκὴν ἔχουσιν φύλλα ἦλθεν ἰδεῖν ἐάν τί ἐστιν ἐν αὐτῇ καὶ μηδὲν εὕρων εἰ μὴ φύλλα, οὐ γὰρ ἦν ὁ καιρὸς σύκων, ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτῇ Μηκέτι εἰς τὸν αἰῶνα ἐκ σοῦ μηδεὶς καρπὸν φάγη. καὶ ἤκουον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ. Nur ἐξεληθὼν findet sich im sinaitischen Syrer [فم يده] wieder; es ist Ausgleichung mit Mt 21, 18: alle anderen Abweichungen in D sind Versuche, den Stil zu verbessern.

Hat also Matthaeus die Zeitangabe mit Recht entfernt oder nicht vorgefunden, so ist die Geschichte entweder überhaupt zeitlos oder eine dunkle Erinnerung daran, daß Jesus früher nach Bethanien und Jerusalem gekommen ist als es die auf die Katastrophe hinstrebende Tradition der Synoptiker darstellt (vgl. Wellhausen, *Evang. Marci* 94): die erste Möglichkeit ist mir wahrscheinlicher. Sei dem wie ihm sei, die Geschichte selbst klingt ganz naiv, wie ein Märchen, widerstrebt hartnäckig ethischer oder gar christologischer Exegese. Es scheint aber, als sei sie unvollständig: denn der Feigenbaum, der am Wege zwischen Bethanien und Jerusalem stand, kommt noch einmal im Evangelium vor.

Hinter der eschatologischen Rede Mk 13, 4—27 stehen eine Reihe von abgerissenen, trümmerhaften Sprüchen, die nur verständlich werden, wenn man sie von einander isoliert und jeden für sich interpretiert; vgl. Wellhausen 113f. Der erste dieser Sprüche (13, 28f.) lautet:

Ἀπὸ δὲ τῆς συκῆς μάθετε τὴν παραβολήν. ὅταν αὐτῆς ἤδη ὁ κλάδος ἀπαλὸς γένηται καὶ ἐκφυῇ τὰ φύλλα, γινώσκετε ὅτι ἔγγυς τὸ θέρος ἐστίν. οὕτως καὶ ὑμεῖς ὅταν ἴδῃτε ταῦτα¹ γινόμενα, γινώσκετε ὅτι ἔγγυς ἐστὶν ἐπὶ θύραις.

Wer diese Worte exakt zu deuten versucht, stößt auf mehr als eine Schwierigkeit. Um des καὶ ὑμεῖς willen verlangt Wellhausen für das erste γινώσκετε die Aussprache γινώσκεται. Mich macht nicht so sehr bedenklich, daß die alten Übersetzungen auf γινώσκετε fuhren, die Verwechslung von ε und αι kann sehr hoch hinaufreichen: aber das allgemeine passivische γινώσκεται ist sehr auffallend für δῆλόν ἐστιν, φανερόν γίνεται, δημαίνεται. Da andererseits καὶ ὑμεῖς neben γινώσκετε unerträglich ist, so wird sich kaum leugnen lassen, daß die Stelle gestört ist.

Anderes kommt hinzu. Zu ἔγγυς ἐστὶν ἐπὶ θύραις vermißt man die unzweideutige Bezeichnung des Subjekts²; auch ist die Verkoppelung des eigentlichen Ausdrucks für die Nähe mit dem bildlichen um so unangenehmer als im Vergleich nur steht ὅτι ἔγγυς τὸ θέρος ἐστίν. Der sinaitische Syrer paraphrasiert hier und Mt 24, 33 sehr geschickt **من بعد ذلك**; (oder **بعد الله**), **وحه**, (wörtlich ὅτι ἔγγυς εἰμι τῇ θύρᾳ); ihm kam zu stattem, daß er ἔγγυς εἶναι mit einem Wort ausdrücken konnte.

¹ πάντα ταῦτα findet sich in „abendländischen“ Texten und einigen Handschriften der Peschitta; die ältere syrische und die griechische Überlieferung hat nur ταῦτα. Wichtige Varianten zu den beiden Versen sind mir nicht bekannt.

² Die Peschitta setzt das allgemeine Femininum **ܡܬܬܐ** oder Mt 24, 33 **ܡܬܬܐ**; als wörtliche Übersetzung korrekt, dem Sinne nach unverständlich.

Aber es sei davor gewarnt $\delta\tau\iota$ ἐγγύς εἰμι ἐπὶ θύραις einzusetzen. Der eine Anstoß, ἐγγύς neben ἐπὶ θύραις, bleibt, und die richtige Parallele zu τὸ θέρος wäre das Gericht, um so mehr als θέρος „Ernte“ bedeutet und die Ernte mit allem was dazu gehört, das stehende neutestamentliche Bild für das Gericht ist. Endlich, was heißt $\delta\tau\alpha\upsilon\tau\alpha$ ἴδητε ταῦτα? Das kann nur auf das gehn, was eben gesagt ist: aber da stehen nicht nur Zeichen, sondern das Ende selbst (13, 26. 27).

Matthaeus hilft nicht weiter (24, 32 ff.). Lukas korrigiert, beweist also die Berechtigung der Anstöße, indem er die Stelle so umformt (21, 29 ff.):

Καὶ εἶπεν παραβολὴν αὐτοῖς. Ἴδετε τὴν συκὴν καὶ πάντα τὰ δένδρα· $\delta\tau\alpha\upsilon\tau\alpha$ προβάλλουσιν ἤδη, βλέποντες ἀπ’ ἑαυτῶν γινώσκετε $\delta\tau\iota$ ἤδη ἐγγύς τὸ θέρος ἐστίν· οὕτως καὶ ὑμεῖς, $\delta\tau\alpha\upsilon\tau\alpha$ ἴδητε ταῦτα γινόμενα, γινώσκετε $\delta\tau\iota$ ἐγγύς ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.


Durch die Einschiegung des Reiches Gottes wird allerdings das Erscheinen des Menschensohnes [ταῦτα] zum Zeichen, und das zweite ἐγγύς ἐστίν — ἐπὶ θύραις ist gestrichen — erhält sein Subjekt: aber die präzise Symbolik von θέρος geht verloren. Der Zusatz βλέποντες ἀπ’ ἑαυτῶν¹ zu dem ersten γινώσκετε, der übrigens beweist, daß Lukas γινώσκετε, nicht γινώσκεται gelesen hat, schafft einen Gegensatz zu dem zweiten γινώσκετε, das nunmehr die übersinnliche Erkenntnis der Zukunft bedeuten soll; καὶ bezieht sich nicht mehr auf ὑμεῖς, sondern auf den ganzen Satz und ist, wie oft im klassischen Griechisch, vom Personalpronomen nur attrahiert². Das ist alles sekundär, verrät den überlegt vorgehenden, die Mittel beherrschenden Stilisten.

Es sind bei Lukas noch zwei weitere Anstöße weggeschafft, von denen bisher nicht die Rede gewesen ist. Aus der etwas unklaren Einführung bei Markus „Vom Feigenbaum aus lernet das Gleichnis verstehn“ — es geht keins vorher, und der Anschluß ans Vorhergehende ist weniger als notdürftig — wird bei Lukas das formelhafte „Und er sagte ihnen ein Gleichnis“. Neben den einen Feigenbaum treten „alle Bäume“, eine unsäglich matte Rede, gewiß; indeß was soll der eine, determinierte

¹ Er fehlt in D und den beiden alten Syrern durch Angleichung an die Paralleltexte bei Mt und Mk; ἀπ’ ἑαυτῶν lesen die Peschitta und die Lateiner.

² Der Sprachgebrauch wird oft verkannt; ich gebe daher ein paar Belegstellen. Plat. Gorg. 461^b οὕτω καὶ εὐὐ περὶ τῆς ῥητορικῆς δοξάζεις ὥσπερ νῦν λέγεις (ist das wirklich deine Meinung); Philob. 25^b εὐὐ καὶ ἐμοὶ φράσεις, nur das Verbum hat den Ton. Sol. h. Kön. Oed. 342 antwortet auf Teiresias Drohung ἔξει γάρ αὐτὰ, κἀν ἐγὼ εὐγὴ στέγω der König οὐκ οὖν ἄ γ’ ἔξει, καὶ εὐὐ χρή λέγειν ἐμοί; καὶ korrespondiert mit ἄ γε und schärft λέγειν, nicht das Personalpronomen. Ähnlich Eurip. Hippol. 390 λέξω δὲ καὶ εὐὐ τῆς ἐμῆς γνώμης ὁδόν.

Feigenbaum in der allgemein giltigen Parabel? Auf Wellhausens Frage zu Mk 13, 28 „warum nicht ‚von den Bäumen‘ überhaupt?“ dürfte sich schwer eine Antwort finden lassen.

In den Worten Jesu bei Markus steckt ein Fremdkörper, der das Echte entstellt. Es schiebt sich alles zurecht, wenn man das zweite Glied des Vergleichs beseitigt, damit werden die Anstöße ausgerottet. Ich verbürge mich nicht dafür, daß der älteste Text jemals griechisch vorgelegen hat; dem Sinne nach muß der Spruch etwa gelautet haben: Τῆς συκῆς μάθετε τὴν παραβολήν· ὅταν αὐτῆς ἤδη ὁ κλάδος ἀπαλὸς γένηται καὶ ἐκφυῇ τὰ φύλλα, γινώσκετε (= , Imperativ) ὅτι τὸ θέρος ἐπὶ θύραις.

Der Feigenbaum, dessen Gleichnis verstanden werden soll, muß ein bestimmter sein, den alle kennen, eben der, den der Herr verflucht hat. Gibt man das zu, so muß man freilich, um die Verbindung zwischen den beiden Erwähnungen des merkwürdigen Baumes herzustellen, auch das Wort 11, 14 für retouchiert erklären. Die alte Fassung, auch diese natürlich nur dem Sinne nach, ergibt sich aus der Deutung von 13, 28: Μηκέτι ἐκ τοῦ μηδεὶς καρπὸν φάγοι (oder φάγεται) ἕως ἔρχωμαι. Damit nun aber die uralte, schon sehr früh nicht mehr verstandene Erzählung zu einem klaren Ganzen zusammenkrystallisiert, ist ein realer Kern nötig: das ist eben jener verdorrte Feigenbaum, der wirklich in der Zeit der Urgemeinde am Wege von Bethanien nach Jerusalem gestanden haben muß. Die Geschichte, die von ihm erzählt wurde, ist das was die roman-tische, oder wie man gewöhnlich sagt, die alexandrinische Poesie der Hellenen ein αἶτιον nannte. Αἶτιον ist jede Erzählung, die etwas Reales, Gegenwärtiges, aber Unverständliches durch eine Geschichte motiviert, sei es ein seltsamer Brauch, eine nicht zu deutende Zeremonie, ein survival wie man jetzt sagt, oder auch eine Ruine, von der es keine historische Kunde gibt, oder eine auffallende Lokalität, ein sonderbar geformter Fels, ein alleinstehender, alter Baum, wie er die Phantasie der Orientalen leicht in Bewegung setzt; denn wenn auch die griechische Romantik, welche solche Geschichten sammelte, verwertete und erfand, den präzisen Ausdruck dafür geprägt hat, die Sache findet sich überall.

Bethanien war ein uralter, wenn nicht der älteste Sammelpunkt solcher, die „auf das Reich Gottes warteten“. Wenn sie morgens nach der heiligen Stadt gingen und abends heimkehrten, kamen sie an dem verdorrtten Feigenbaum vorbei, der, ein einsames Wahrzeichen, weithin sichtbar, am Wege emporragte. Warum war er verdorrt? Als der Herr, so erzählten sie sich, zum ersten Male von Bethanien nach Jerusalem wanderte, da hungerte ihn, und er ging an den Baum, um sich an seinen

Früchten zu erquicken. Der Baum gab keine her. Und der Herr sprach den Fluch über ihn: „Keiner soll eine Frucht von dir essen, bis ich komme“. Als am Tage danach der Herr mit den Jüngern wieder des Weges kam, war der Baum verdorrt bis in die Wurzel; der Herr aber sprach zu den Jüngern: „Wenn der Baum wieder ausschlägt, ist die Ernte vor der Tür“. Und die Gläubigen sahen jedesmal, wenn sie vorbeikamen, hin, ob sich noch keine Knospe zeige.

Im ältesten Evangelium wirds mehr von solcher auf freiem Felde gewachsenen Poesie gegeben haben; aber die Zeit kam nur zu früh, daß keiner sich fand, der das Heidekraut pflückte und aufhob.

Eduard Schwartz.

Die Entstehung der Zahl 666.

I.

Aus dem, was Corssen in dieser Zeitschr. 1903, 264 ff. wider mich geltend gemacht hat, ist mir nicht klar geworden, inwiefern ich ihn mißverstanden haben soll. Jedenfalls aber gibt er meine Meinung nicht richtig wieder, wenn er schreibt: „Denn darauf kommt es ihm (Vischer) an: es handelt sich hier um keinen Namen, sondern die Zahl 666 muß hier gedeutet werden, wie Irenaeus es tat, nämlich auf die ganze Summe der Ungöttlichkeit von Anbeginn der Welt an“. Wenn dies wirklich meine Ansicht wäre, so hätte ich in der Tat die betreffende Stelle gründlich mißverstanden. Ich bin deshalb genötigt, so unbedeutend die Sache an sich ist, in aller Kürze noch einmal festzustellen, was ich zu erwägen gegeben habe.

Ich habe so wenig als Irenaeus bestritten, daß die Zahl 666 nach der Meinung des Apokalyptikers die Summe der Buchstaben eines Namens enthält. Wie könnte ich dies gegenüber τὸν ἀριθμὸν τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ v. 17 und ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπου ἐστίν v. 18! Ganz gewiß ist das ψηφίζειν der Zahl, zu dem der Apokalyptiker auffordert, nicht Selbstzweck. Die Zahl des Tieres soll vielmehr berechnet werden, damit ein Zeichen gewonnen wird, an dem die kommende gottfeindliche Größe erkannt werden kann. Sie ist daran zu erkennen, daß die Zahl, welche die Buchstaben ihres Namens ergeben, 666 ist. Deshalb habe ich auch nicht gesagt, die Zahl 666 müsse gedeutet werden, wie Irenaeus es tat.

Ich habe vielmehr die Frage einer erneuten Untersuchung unterzogen, wie die Apokalypse zu der Zahl 666 gekommen sei.

Nach der gewöhnlichen Auffassung so, daß der Zahlenwert eines bereits vorhandenen Namens festgestellt worden ist.

Ich habe nicht behauptet, daß die Zahl nicht auf diesem Wege gewonnen sein könne. Aber ich habe mir erlaubt, auf die Möglichkeit einer andern Entstehung hinzuweisen, nämlich: die Zahl ist wie die Zahl der 7 Häupter und der 10 Hörner, der $3\frac{1}{2}$ Zeiten u. s. w. auf Grund der Tradition gewonnen worden.

Als Gründe, die dafür sprechen, lassen sich anführen:

1. Die Größe und die Gleichförmigkeit der Zahl.
2. Die Beispiele, die dartun, daß nicht selten aus irgend einem Grunde zuerst die Zahl gegeben war und dann erst nachträglich zu der Zahl ein Name gesucht wurde.

3. Der Charakter des Buches, das nicht Rätsel zum Raten aufgeben, sondern Aufschluß über die Zukunft erteilen will.

4. Gerade der Wortlaut der Stelle, den Corssen für sich in Anspruch nimmt. Der Apokalyptiker sagt nun einmal: „Hier ist für die Weisheit die Aufgabe, die Zahl zu berechnen“, und nicht: „hier ist die Aufgabe, aus der Zahl des Tieres den Namen eines Menschen von demselben Zahlenwerte abzuleiten“. Gewiß ergibt sich nachträglich diese weitere Aufgabe von selbst. Aber zunächst wird zur Berechnung der Zahl aufgefördert. Nun meint allerdings Corssen, das sei eine unmögliche Forderung, nämlich, wie er in einem zweiten Artikel erläutert, „die Berechnung der Zahl des Tieres ohne Kenntnis seines Namens, d. h. ohne Kenntnis der Elemente, die zu seiner Berechnung nötig sind“. Aber eben die Berechtigung dieses „d. h.“ habe ich bestritten und in diesem Zusammenhange mit aller Behutsamkeit auf Irenaeus hingewiesen, weil er zeigt, auf welchem Wege ein Mann seiner Zeit, der in den apokalyptischen Traditionen lebte, die Corssen unmöglich scheinende Aufgabe lösen konnte.

Wenn nun Corssen einwendet: „Das ist ja ganz schön, wenn man nur sähe, wiefern unter dieser Annahme die Zahl auf rechnerischem Wege gefunden sei. Ich wenigstens wüßte nicht, wie man die Rechnung anzusetzen hätte“, so ist darauf hinzuweisen, daß der Apokalyptiker sagt: ὡς ἡ κοφία ἐστίν und ὁ ἔχων νοῦν ψηφισάτω. Und es darf immerhin die Frage aufgeworfen werden, ob ein Exeget des 20. Jahrhunderts ohne Weiteres bei sich die κοφία und den νοῦς voraussetzen darf, die der Apokalyptiker zur Lösung dieser Aufgabe verlangt. Daß für einen Mann, der der Zeit und den

¹ Von mir gesperrt.

Anschauungen des Apokalyptikers nahe stand, die Lösung nicht unmöglich war, das beweisen eben die Ausführungen bei Irenaeus und seine Versicherung, daß neben dem Zeugnisse der Handschriften und derer, die Johannes noch gesehen hätten, auch die Vernunft lehre, daß die Zahl 666 sei. Und nur deshalb habe ich auf seine Ausführungen hingewiesen, ohne zu behaupten, daß sie zweifellos die Erwägungen wiedergeben, denen die Zahl ihre Entstehung verdankt. Ich bin allerdings geneigt, nicht so rasch über das von Irenaeus Beigebrachte hinwegzugehen, als üblich ist, so sehr auch der Zusammenhang, in dem sich diese Stellen finden, zur Vorsicht mahnt. Ich will die Gründe, warum Irenaeus Beachtung verdient, nicht wiederholen und weise nur noch darauf hin, daß Apc 13, 15 unter dem Einflusse von Daniel 3, 5s, entstanden ist. Es ist somit nicht unmöglich, daß selbst zwischen den 6 und 60 Ellen des Bildes und der Zahl 666 ein Zusammenhang bestände. Ja, auch den übrigen Ausführungen wird man, so sonderbar sie uns berühren mögen, nicht von vornherein jeden Wert absprechen dürfen; denn zweifellos spricht Irenaeus nicht eine Privatschulde, sondern einen in den apokalyptischen Kreisen verbreiteten und feststehenden exegetischen Grundsatz aus, wenn er (V 28, 3) sagt: Τοῦτο δ' ἐστὶ τῶν προγεγονότων διήγησις, καὶ τῶν ἐχομένων προφητεία. Und eben deshalb waren für diese Kreise zahlreiche Stellen Fundgruben eschatologischer Weisheit, bei denen an eine derartige Bedeutung zu denken, dem modernen Exegeten vollständig ferne liegt.

Die Schlußbemerkung Corssens endlich spricht etwas Selbstverständliches aus, das ich niemals bestritten habe. Es lag somit auch kein Grund vor, es mir gegenüber geltend zu machen.

Eberhard Vischer.

II.

So lange nicht der Beweis erbracht ist, daß das Wort ψηφίζειν außer der durch das Etymon und den herrschenden Sprachgebrauch garantierten Bedeutung noch eine andere haben kann, läßt sich nicht einsehen, daß die Zahl der Apokalypse irgend eine andere Grundlage hat als die durch die einzelnen Buchstaben zweier von dem Apokalyptiker vorausgesetzten Namen, nämlich des Tieres und des Menschen, repräsentierten Zahlenwerte. Da Vischer diesen Beweis nicht versucht hat, so hätte ich nichts weiter zu bemerken, wenn er nicht eine Wendung des Irenaeus für sich in Anspruch genommen hätte, die in dem Zusammen-

hang einen ganz anderen Sinn hat als der, den Vischer ihr abgewinnt.

Wenn nämlich Irenaeus sagt, daß auch die Vernunft lehre, daß die Zahl 666 sei, so meint er damit nicht die Vernunft und die Weisheit, die der Apokalyptiker zu der Lösung seiner Aufgabe verlangt. Daß er gar nicht die Worte der Apokalypse $\delta \ \xi \chi \omega \nu \ \nu \omicron \upsilon \nu$ im Sinne hat, beweist der griechische Text $\tau \omicron \upsilon \ \lambda \omicron \gamma \omicron \upsilon \ \delta \iota \delta \acute{\alpha} \sigma \kappa \omicron \nu \tau \omicron \varsigma$, wofür die lateinische Übersetzung *ratione docente* hat. Irenaeus polemisiert gegen die Lesart $\chi \iota \varsigma = 616$, die nach seiner Meinung auf einem Schreibfehler beruht. Wenn er für die Zahl 666 außer dem Zeugnis der schriftlichen und mündlichen Tradition auch die *ratio* in Anspruch nimmt, so spricht er damit einen an sich unanfechtbaren Grundsatz der Textkritik aus. Aus dieser Gegenüberstellung aber geht klar hervor, daß die Deutung der Zahl, die Irenaeus gibt, aus seinem Kopfe und nicht aus der Überlieferung stammt. Für ihn ist die Zahl 666 aus inneren Gründen so notwendig wie die Vierzahl der Evangelien; den Beweis führt er hier wie dort mittelst der allegorisch-typischen Interpretation der alexandrinischen Theologie. Seine Zeitgenossen faßten vielmehr die Aufgabe genau so auf, wie die meisten modernen Interpreten, indem sie nach einem Namen suchten und auch einen fanden. Das erfahren wir ja gerade aus Irenaeus, der sich gegen die Interpreten wendet, die einen Namen für die Zahl 616 wußten, den er uns leider verschweigt. Auch Irenaeus selbst erkennt an, daß die Zahl dem Namen eines Menschen entspreche — das bemerkt Vischer mit Recht, ist aber selbstverständlich — und er führt mehrere mögliche als Beispiele an: **EYANΘΑΣ, ΛΑΤΕΙΝΟΣ, ΤΕΙΤΑΝ**. Den letzten hält er sogar für wahrscheinlich, aber er traut sich eben nicht die *σοφία* zu, den einen mit Sicherheit zu bestimmen: $\eta \mu \epsilon \iota \varsigma \ \omicron \upsilon \nu \ \omicron \upsilon \kappa \ \alpha \nu \alpha \nu \tau \iota \sigma \tau \alpha \nu \omicron \upsilon \mu \epsilon \nu \ \pi \epsilon \rho \iota \ \tau \omicron \upsilon \ \delta \nu \omicron \mu \alpha \tau \omicron \varsigma \ \tau \omicron \upsilon \ \alpha \nu \tau \iota \chi \rho \iota \sigma \tau \omicron \upsilon \ \alpha \nu \alpha \phi \alpha \iota \nu \omicron \mu \epsilon \nu \omicron \iota \ \beta \epsilon \beta \alpha \iota \omega \tau \iota \kappa \omega \varsigma$ (Eus. H. E. V. 8, 6 = Ir. V, 30, 3). Er begnügt sich damit, aus der Beschaffenheit der Zahl das Wesen dessen, der kommen wird, zu erkennen, und meint, daß der Name für die Gegenwart keine Bedeutung habe.

Ich bemerke noch, worauf ich von Herrn Professor F. Marx in Leipzig hingewiesen werde, der, wie ich nachträglich erfahre, lange vor Sogliano auf den Zusammenhang zwischen den pompejanischen Graffiti und der apokalyptischen Zahl, wie ja wahrscheinlich auch andere Forscher im Stillen, aufmerksam geworden war, daß neuerdings das inschriftliche Material zu dieser Sache um eine interessante Inschrift aus dem Pontus vermehrt ist. Man vergleiche *Revue des études grecques*, t. XV, 1902, p. 314, wo Cumont folgende Inschrift mitteilt:

Διτ̃ ἐπι[κ]αρπί[ω] | βωμὸς ἰδρυμέ|νος ἐν τόποις | κτητόρων Τα|ριτάρων
καὶ Χα|ούων πρὸς ἀ|πόκρουσιν ὀνό|ματι οὗ ἐστὶ ἡ | ψῆφος τξέ'.

Cumont findet allerdings eine Schwierigkeit in dem Ausdruck πρὸς ἀπόκρουσιν, die er in einer Weise zu lösen sucht, auf welche die Inschrift an Bedeutung für unsere Stelle wesentlich verlieren würde. Da die beiden letzten Buchstaben der drittletzten Zeile nicht ganz sicher gelesen sind, so meint er mit einer ganz leichten Änderung πρὸς ἀπόκρουσιν ὀμματίου ἐστὶ ἡ ψῆφος τξέ', d. h. „zur Abwendung des bösen Blicks dient die Zahl 365“, lesen zu müssen. Aber Cumonts Vermutung ist gewiß nicht richtig. Denn vor allem dürfte wohl der so gewonnene Satz weder recht inschriftlich noch überhaupt gut griechisch sein. Dann aber wäre zu beweisen, daß ὀμματίον ohne weiteres für ὀφθαλμὸς βάσκανος stehen könnte. Man würde vielmehr πρὸς ἀπόκρουσιν βασκανίας oder φθόνου zu erwarten haben. ψῆφος aber ohne nähere Bestimmung wäre viel auffälliger als das nackte ἀπόκρουσιν. Denn ψῆφος ist nicht die Zahl schlechthin, sondern die durch Addition gewonnene Zahl. Man muß also die Teilzahlen kennen, aus denen sie sich ergeben hat, das erfährt man hier durch den auf ὀνόματι rückweisenden Genitiv οὗ. Kann aber ἀπόκρουσις in dem Sinne von ἀποτροπή stehen — und das ist doch wohl nicht zu bezweifeln — so ist nicht einzusehen, warum πρὸς ἀπόκρουσιν nicht absolut gesetzt sein sollte, nämlich: zur Abwehr von allen möglichen Übeln, wobei allerdings, da die Inschrift im Bereich des Pontus gefunden ist, in erster Linie an den φθόνος zu denken sein wird, da ja die um den Pontus wohnenden Thibier als ein ἔθνος βασκαντικὸν καὶ φθοροποιόν galten (s. O. Jahn in seiner berühmten Abhandlung vom bösen Blick, Ber. der Sächs. Ges. der Wiss. 1855, S. 35). Ob aber der zauberkräftige Name, der gemeint ist Meithras oder Abraxas ist, die beide die Zahl der Tage des Jahres ergeben, wird wohl schwer zu entscheiden sein.

Berlin.

P. Corssen.

Das Abendmahl im Urchristentum.

Von O. Holtzmann in Gießen.

Von der großen Fülle von Arbeiten über das h. Abendmahl, die in den letzten fünfzehn Jahren erschienen sind, hat die Arbeit Spittas (Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls, in: Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums I 1893, S. 205—337) den größten Eindruck gemacht. Das ist nicht zu verwundern. Spitta erweist sich in dieser Arbeit gleichzeitig heimisch auf allen den Gebieten, die bei Beurteilung des Ursprungs des Abendmahls in Betracht kommen, im Judentum wie im Urchristentum, in der Dogmatik wie in der Liturgik. Die Auffassung, die er vorträgt, war neu und überraschend und stimmte doch scheinbar nicht bloß mit den Wünschen der Gegenwart überein, sondern ebenso mit den Urkunden der ältesten christlichen Vergangenheit.

Spitta bahnt sich seinen Weg durch eine kritische Behandlung des Markustextes. Er weist auf den Widerspruch zwischen Mk 14, 2 und der nachfolgenden Erzählung hin. Dieser Widerspruch ist vorhanden. Nach 14, 2 soll Jesus nicht am Feste sterben: nach 14, 10, 11 bietet sich seinen Gegnern in Judas Ischariot eine freudig von ihnen ergriffene Hand, die Jesus rechtzeitig (εὐκαίρως) ihnen ausliefern will; trotzdem ist Jesus am 14. Nisan nach V. 12 noch frei und ißt mit seinen Jüngern nach V. 16, 17 am Vorabend des 15. Nisan das Passahlamm; in der Festnacht wird er zu Gethsemane verhaftet und vom Hohenrat verurteilt, am Festtag selbst hält Pilatus über ihn Gericht und läßt ihn kreuzigen. Spitta hat auch Recht, wenn er hervorhebt, daß außer in den Versen 14, 12—16 nirgends im Markusbericht von dem Feste die Rede sei und daß vieles hier Berichtete geradezu gegen die Festsitte verstößt. So ist es auch mir zweifellos, daß Mk ursprünglich Abendmahl und Tod Jesu, die nach jüdischer Rechnung auf einen Tag fallen, ebenso wie das Johannes- und Petrus-evangelium, auf den 14., nicht auf den 15. Nisan verlegte. Aber durch bloße Streichung der Verse 14, 12—16 wird hier schwerlich der ursprüngliche Markustext hergestellt: denn dann ist 14, 1 die Angabe des

letzten Tages vor der Gefangennahme; dann stößt sich aber 14, 3 mit 14, 18; denn an diesem letzten Tag sind doch die Reden, mindestens von 12, 35 an, gesprochen; Jesus könnte nur abends in Bethanien bei dem aussätzigen Simon gewesen sein; daß er nachher noch einmal mit seinen Jüngern zu nacht gespeist habe, ist ganz unwahrscheinlich. Also steht auch die Erzählung über die Salbung in Bethanien 14, 3—11 jetzt an falscher Stelle; auch hier ist die Chronologie des Johannesevangeliums 12, 1 festzuhalten; die Verse 14, 3—9 gehören hinter 11, 11. Dagegen ist 14, 17 die Zielbestimmung des Kommens Jesu ausgefallen. Diese Änderungen sind vor der Benützung des Mk durch Mt und Lk vorgenommen worden, um diese letztern Abschnitte des Mk zu einer einheitlichen und befriedigenden Erzählung über das Leiden Jesu auszugestalten.

Also Spitta hat in allem Wesentlichen Recht. Auch vielleicht darin, daß er die Umgestaltung der Abendmahlsfeier zu einer christlichen Passahfeier auf Einwirkung des Paulus zurückführt. Wenigstens wissen wir, daß Paulus Christus mit dem Passahlamm vergleicht und darum von den Christen fordert, daß sie das Fest der ungesäuerten Brote gleichsam unaufhörlich feiern 1 Kor 5, 7. 8. Wurde so das jüdische Passahfest ein Bild der christlichen Erlösung, so lag es nahe genug, das heilige Mahl der Christen mit dem jüdischen Passahmahl zu vergleichen. Insofern mag Paulus eine Anregung gegeben haben, durch welche Spätere dazu geführt wurden, das letzte Mahl Jesu für das Passahmahl zu halten. Aber Spittas Anschauung, daß schon bei Paulus bestimmte Züge seines Abendmahlsberichtes aus dem Passahritus zu erklären seien, scheint mir unbegründet. Spitta faßt als solche Züge in dem Berichte des Paulus auf das Wegbleiben einer Aufforderung zu essen und zu trinken, wie sie die Synoptiker haben, den Wiederholungsbefehl, der sich aus der Passahvorschrift Ex 12, 14 erkläre, und die nachträgliche Weisung, beim Genuß des Abendmahls den Tod Jesu zu verkünden (1 Kor 11, 26): das entspreche der Passahvorschrift, beim Passahmahl die heilige Geschichte dieses Festes zu erzählen; endlich auch den Umstand, daß die Handlung mit dem Kelch nach dem Mahle erfolge. Aber wenn nicht bei den drei Synoptikern etwas vom Passahmahl stünde, würde niemand aus den Worten des Paulus auf die Vorstellung gekommen sein, daß Jesus bei dem Mahl, von dem 1 Kor 11, 23—25 erzählen, irgend ein jüdisches Fest gefeiert habe. Wohin führt eine Schrifterklärung, die aus solchen Ähnlichkeiten etwas schließen will.

Die Sache liegt also so, daß weder Paulus noch Markus noch

Johannes noch das Petrus-evangelium das letzte Mahl Jesu als Passahmahl betrachten. Bei Matthäus und Lukas ist das anders infolge einer frühen Überarbeitung des Markusevangeliums, die vielleicht ihre letzte Wurzel in einem Worte des Paulus hat.

Spitta warnt überhaupt vor einer Überschätzung der Angaben des Paulus. Paulus sei kein Augenzeuge, habe nach seiner eigenen Aussage im Galaterbrief den Verkehr mit den Aposteln durchaus nicht gepflegt, den ersten Korintherbrief habe er erst zwanzig Jahre nach dem Abendmahl Jesu geschrieben, auch die einleitenden Worte 1 Kor 11, 23 sollen nicht die Sicherheit und Genauigkeit seiner Kunde vom Abendmahl den Korinthern bemerklich machen. Der Abendmahlsbericht des Paulus müsse also ebenso kritisch betrachtet werden, wie die anderen Berichte. Alle diese Bemerkungen haben ein gewisses Recht; aber sie können doch nichts ausrichten gegenüber der schlichten Wahrheit, daß Paulus sicher mit einer ganzen Reihe von Mitgliedern der Urgemeinde verkehrt hat, mit Petrus, Johannes, dem Bruder Jesu Jakobus, mit Barnabas und Markus; von ihnen waren Petrus und Johannes Augen- und Ohrenzeugen des letzten Mahles Jesu. Daß Paulus der Abendmahlsfeier großes Gewicht beigelegt, kann gar nicht bezweifelt werden; daß er darauf bedacht war, in allen möglichen Verhältnissen Jesu Wort Geltung zu verschaffen, sehen wir aus 1 Kor 7, 25; daß er Variationen begeisterter Anhänger für Geschichte genommen habe, ist eine seiner Persönlichkeit meines Erachtens unwürdige und durch die Beobachtung an seinen Schriften nicht zu rechtfertigende Unterstellung. Gegenüber der immerhin unsichern Herkunft der Markusüberlieferung bleibt Paulus Hauptquelle.

Aber richtig ist es wieder, wenn Spitta einen Unterschied herausfühlt zwischen den theologischen Ausführungen des Paulus über das Abendmahl und der von ihm teils vorausgesetzten teils beschriebenen Abendmahlsfeier seiner Gemeinde in Korinth. Spitta bezeichnet diese Gemeindefeier als eine wirkliche Mahlzeit der Gemeinde, bei der die Segenssprüche über Brot und Wein eine besondere Beziehung auf die Heilsgüter der Erlösung durch Christum hatten. Paulus kennt keinen Unterschied zwischen Liebesmahl und Herrenmahl. Das Herrenmahl verläuft so, daß zuerst Wein und Brot nach je einem Dankgebet genossen werden, dann folgt die übrige Mahlzeit, zum Schluß wird wieder ein Dankgebet gesprochen: von dem letztern redet Paulus freilich nicht. Hier ist nur zweifelhaft, ob Spitta darin Recht hat, wenn er an eine Wiedergabe der Einsetzungsworte beim Herrenmahl nicht glaubt. Er meint, die Anführung der Einsetzungsworte 1 Kor 11, 28ff. beweise, daß

die Gemeinde diese Worte nicht kannte. Das ist doch zu rasch geschlossen. Paulus kann auch durch seine Anführung auf den Sinn der Handlung hinweisen, wenn das Angeführte zwar bekannt, aber nicht genügend beachtet ist. Paulus ist mit der korinthischen Feier unzufrieden, weil in ihr der Charakter des Herrenmahls zu wenig zum Ausdruck komme (1 Kor 11, 20), und er hält den Korinthern seine ihnen wohl bekannte Erzählung von der Stiftung des heiligen Mahles vor, um daraus die nötigen Schlüsse über die rechte Feier dieses Mahles zu ziehen (1 Kor 11, 23. 26—34). Daß den Korinthern die Einsetzungsworte bekannt waren, geht aber nicht bloß aus dem δ καὶ παρέδωκα ὑμῖν 11, 23 hervor, sondern ebenso schon aus 10, 16: κοινῳνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ, κοινῳνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ; die mit οὐχί eingeleiteten Fragen weisen auf etwas hin, das dem Gefragten wohl bekannt ist. Wenn man in Korinth allgemein wußte, daß das Herrenmahl eine Verbindung mit dem Blut und Leib des Messias herbeiführe, dann darf man wohl annehmen, daß dies bei der Feier selbst auch in irgendwelcher Form zum Ausdruck kam.

Aber Spitta hebt hervor, daß 1 Kor 10, 16—21 der Kelch vorausgehe, während er im Abendmahlsbericht erst nach der Mahlzeit seine Stelle hat (11, 25). Das ist richtig; aber eine viel wichtigere Sache ist das andere, daß Paulus überall in seinen Ausführungen großes Gewicht auf Essen und Trinken beim Abendmahl legt, während sein Abendmahlsbericht im Unterschied von den andern Berichten davon mit keinem Worte spricht (1 Kor 10, 3. 4. 17. 21; 11, 20. 26—34; 23—25). Daraus muß man doch schließen, daß Paulus einen älteren Abendmahlsbericht empfing und weitergab, der zu des Paulus eigener Vorstellung vom Abendmahl gar nicht recht paßte. Also gibt uns Paulus älteste Überlieferung. Auch hier scheint die synoptische Überlieferung durch Anregungen umgestaltet zu sein, wie sie gerade aus dem Kreise des Paulus ausgehen konnten. Schon bei Markus wird das Brot dargereicht mit dem hinzugefügten Befehl: nehmet! Ebenso wird der Kelch dargereicht, und es wird erzählt, daß alle daraus tranken. Von diesem Geben und Nehmen weiß Paulus durchaus in seinem Abendmahlsberichte nichts zu erzählen. Dagegen bei Matthäus ist beim Brot zu dem Imperativ ‚nehmet!‘ der andere ‚esset!‘ hinzugekommen, beim Kelch ist aus dem erzählenden ‚und sie tranken alle daraus‘ der Befehl geworden: ‚Trinket alle daraus!‘ Man kann es doch nur aus der blendenden Kraft einer bereits gewonnenen Überzeugung sich erklären, daß Spitta es über sich bringt, hier dem Bericht des Matthäus vor dem des Markus den Vorzug zu geben.

Spitta findet also, daß Jesus im Abendmahl sich nicht als das Passahlamm bezeichnet hat, daß man in Korinth das regelmäßige Gemeindemahl als Herrenmahl gefeiert hat, er findet in den alten Abendmahlsgebeten der Didache keinerlei Bezugnahme auf Jesu Tod; dagegen findet er auch im Johannesevangelium die Reden, daß Jesus das Brot des Lebens sei, das nimmer hungern und nimmer sterben läßt; daß er Quellwasser reicht, das jeden Durst stillt und ins ewige Leben quillt; daß er der wahre Weinstock ist, aus dem die Jünger Schaffenskräfte gewinnen. Auch bei diesen johanneischen Reden ist eine Bezugnahme auf den Tod Jesu nicht vorhanden. Damit scheint der Weg zu einer neuen Auffassung der Abendmahls Worte bezeichnet.

Jesus sprach in offener Anlehnung an Ex 24, 8 bei der Handlung mit dem Kelch von seinem Bundesblut. Dabei hebt Spitta hervor, daß der Ausdruck ἐκχυνόμενον auf das Ausgießen in den Becher hinweise. Er führt dafür an die Stellen der LXX Ex 30, 18; Num 19, 17; Jud 6, 19; Ez 24, 3. An allen diesen Stellen ist aber das Gefäß genannt, in welches die Flüssigkeit gegossen werden soll; dagegen ist αἷμα ἐκχύνειν genau unser ‚Blutvergießen‘, wobei niemand an das Füllen eines Gefäßes denkt; und auch wenn der Ausdruck vom Traubenblut genommen wäre, würde niemand bei der Wortverbindung ‚Vergießen von Traubenblut‘ an das Füllen eines Bechers denken. ἐκχεῖν, ἐκχύνειν für sich heißt zur Erde gießen vgl. Ilias III 296, LXX Jud 6, 20. Aber Blutvergießen wäre eine Erinnerung an Jesu Tod, und Spitta glaubt aus der ältesten Form der Abendmahlsfeier schließen zu können, daß sie trotz Paulus nicht an Jesu Tod erinnerte. Der Wein als Bundesblut Jesu weckt den Gedanken an die Verheißung des davidisch-messianischen Bundes, mit dem sich von alters her der Gedanke an ein festliches Mahl verbinde. Im Alten Testament sind beide Vorstellungen namentlich Jes 55, 1—3 miteinander enge verbunden. Die Einzelgaben dieses Mahles sind aber meistens Brot und Wein Lk 14, 15; Mk 14, 25. Der Wein der verklärten Welt stammt von einem wundersamen Weinstock (Apc Baruch 29, 5; Iren V 33; Papias bei Euseb h. eccl. III 39, 11). Aber in Wahrheit soll das auf geistige Dinge bezogen werden. Schon im A. T. ist vom Gastmahl der Weisheit die Rede, sie gleicht selbst dem Weinstock, von dessen Frucht man nicht genug haben kann (Prov. 9; Sir 24, 17—21); das Manna, das nach Apc Bar 29, 8 wieder vom Himmel kommen soll, heißt in der ‚Weisheit Salomos‘ eine Speise der Engel, eine Offenbarung des Wesens der Gottheit. Im Schauen der Herrlichkeit Gottes finden nach spätjüdischen Aussagen die Engel ihre Sättigung; davon nährte sich Moses auf dem

Sinai. Aber auch der Messias gilt als Speise und Trank; er ist nach Paulus der Fels gewesen, der den Israeliten bei ihrem Zug durch die Wüste Wasser gab 1 Kor 10, 3. 4; er ist nach Apc Baruch 36ff. der Quelle und dem Weinstock zu vergleichen. Hillel meinte, 'die Israeliten hätten schon in den Tagen des Hiskia den Messias gegessen'; Rabban Giddil sagte: 'die Israeliten werden einst zwei Messias essen' (Wünsche, Neue Beiträge S. 329—332).

Also scheint das Rätsel gelöst. Die Jünger essen Jesu, des Messias, Leib: sie genießen im Voraus, gerade jetzt in der Stunde des Abschieds, schon die Freuden des künftigen Messiasreichs. Sehr gelegen kommt Spitta die Bemerkung Wünsches, daß das semitische Wort für Leib (לֶבַד) den Leib im Verhältnis zur Seele, auch die ganze Person bezeichne. Darauf kommt es ja an, daß die Jünger nicht etwa das materielle Fleisch, sondern die Persönlichkeit des Messias genießen. Daß Jesus aber an das künftige Messiasmahl bei seinem Abendmahl denke, scheint dadurch erwiesen, daß er in unmittelbarem Anschluß an die Abendmahlshandlung von dem Wein der verklärten Welt redet, den er trinken werde (Mk 14, 25) und Lk 22, 29. 30 ist Essen und Trinken am Tisch des Messias ausdrücklich als Inhalt des neuen Bundes genannt. Somit ist das Abendmahl eine Vorwegnahme des künftigen Messiasmahles.

Man wird dieser Anschauung Spittas die großzügige Geschlossenheit und die sichere Beziehung auf den tatsächlichen Gedankenkreis Jesu gewiß nachrühmen müssen. Jesus redet von der Sättigung der Hungernen und Dürstenden im Reiche Gottes, von der Tischgemeinschaft mit dem Messias und mit den Patriarchen, von dem verklärten Weine an diesem Tisch, und er redet davon gerade auch beim letzten Mahl. Freilich läßt keiner der drei Synoptiker auch nur eine Ahnung davon durchschimmern, daß die bei Brot und Kelch vollzogene Feier eine Vorwegnahme jenes künftigen Mahles sein sollte. Im Gegenteil spürt man aus dem scharfen καινόν (Mk 14, 25) nur den gewaltigen Abstand von Gegenwart und Zukunft heraus, und auch Lk 22, 29. 30 scheint die ewig ungetrübte Seligkeit der Zukunft dem rasch zu Ende eilenden Glück der Gegenwart entgegenzustellen. Aber auch die Deutung der Einsetzungsworte selbst muß Bedenken erregen. Es ist etwas ganz anderes, wenn in bildlicher Rede vom Essen und Trinken des Messias gesprochen wird, als wenn das in irgendwelcher Bildhandlung ausgeführt werden soll. Das ist auch wenn es sich nur um den Genuß von Brot und Wein handelt, eine gerade für jüdisches Fühlen durchaus unzulässige Vergrößerung der nur πνευματικῶς verständlichen Bildrede. Spitta meint freilich, bei seiner

Erklärung falle das jüdischem Empfinden Grauenhafte des Genusses von Fleisch und Blut des Menschensohnes weg, weil das doch nur ein Bild der geistigen Aneignung Christi sei. Aber auch nach ihm essen die Jünger im Brote des Messias Leib und trinken im Weine des Messias Blut; Blutgenuß aber war den Juden ein Greuel und gesetzlich verboten, wie Spitta ausführlich nachweist; und das Essen von Menschenfleisch verbietet das Gesetz nicht ausdrücklich, weil etwas so Entsetzliches in jüdischen Kreisen ganz undenkbar erschien; übrigens ist jeder Tote für die Berührung, also natürlich auch für den Genuß, unrein. Der Grundfehler dieser Deutung der Einsetzungsworte ist aber, daß Spitta auf die Austeilung von Brot und Wein alles Gewicht legt. In dem Abendmahlsbericht des Paulus, der sicher auf Augen- und Ohrenzeugen der Handlung Jesu zurückgeht, fehlt jedes Wort von einer Austeilung. Dagegen ist aus dem einen Befehl bei Markus ‚nehmet‘ bei Matthäus nicht bloß der doppelte Befehl ‚nehmet, esset‘ geworden; es ist noch hinzugekommen die entsprechende Aufforderung beim Kelch: ‚Trinket alle daraus!‘ da ist doch anzunehmen, daß schon das ‚nehmet‘ des Markus derselben Richtung der Überlieferung entstammt, die dann bei Matthäus wuchernd weiterwirkt. Spittas Ausführungen werden aber deshalb doch ihren dauernden Wert behalten. Sie zeigen nämlich einen Weg, wie sich jüdisch erzogene Christen damit abfinden konnten, wenn die spätere Gemeinde im Abendmahl Leib und Blut ihres Herrn zu genießen meinte. Daß das eine gewisse Überwindung kostete, geht aus dem Gesagten hervor. Gerade das Verbot des Blutessens ist von Jerusalem aus auch den Heidenchristen als Gesetz eingeschränkt worden (Act 15, 20. 29; 21, 25).

Lehnt man also die durch Spitta gegebene Deutung der Abendmahlsworte ab und hält daran fest, daß von Darreichung und Genuß des Leibes und Blutes Christi ursprünglich nicht die Rede war, so verdankt man doch Spitta den genauen Nachweis, daß das Abendmahl keine christliche Umgestaltung der jüdischen Passahfeier ist. Spitta bringt hier auch untergeordnete Gründe bei, die für andere wenig Gewicht haben dürften. Z. B. fehle beim Passahmahl die Aufforderung zum Essen und Trinken, die nach der synoptischen Überlieferung beim Abendmahl vorhanden ist; die Bezeichnung des Verräters könne nicht während des liturgisch streng geregelten Passahmahles erfolgt sein. Das Wichtigste ist aber, daß das letzte Mahl Jesu das Passahmahl gar nicht gewesen sein kann. Das zeigt die Exegese, die nachweist, daß auch bei Markus so gut wie im Johannesevangelium und Petrus-evangelium ursprünglich

der Tag vor Passah der Todestag Jesu war; das zeigt eine geschichtliche Überlegung: schon am Tag vor Passah durfte höchstens bis Mittag gearbeitet werden; Verhaftung, doppelte Verurteilung und Kreuzigung Jesu sind am ersten Tag des Passahfestes nach der auch von den Römern beachteten jüdischen Sitte undenkbar. Jesus hat auch nicht etwa in der Erwartung seines Todes das Passahlamm einen Tag früher essen können; denn die Lämmer des Passahfestes wurden alle im Tempel zu Jerusalem zu bestimmter Stunde gleichzeitig bzw. rasch hintereinander geschlachtet. Somit ist von einer Umbildung der jüdischen Passahfeier in eine christliche keine Rede; hätte Jesus das gewollt, dann hätte er — wie Spitta mit Recht hervorhebt — nicht das Brot, sondern das Passahlamm als seinen Leib bezeichnet. Auch bei dieser Deutung müßte ja Gewicht gelegt werden auf die Darreichung und Austeilung von Brot und Wein; davon ist aber, wie wir gesehen haben, in der ältesten Überlieferung keine Rede.

Um den ursprünglichen Sinn der Abendmahlsfeier zu finden, tun wir vielleicht gut auf ihren ältesten Namen zu achten. Da begegnet neben dem Ausdruck Herrenmahl (δεῖπνον κυριακόν 1 Kor 11, 20), der nur ein einziges Mal vorkommt, ziemlich häufig der Ausdruck ‚Brotbrechen‘. Daß dieser Ausdruck dieselbe Sache meint, wie Herrenmahl, geht aus den Worten des Paulus hervor, der mit dem ‚Brot, das wir brechen‘, das Abendmahlsbrot bezeichnet, wie er mit dem ‚Kelch, den wir segnen‘ sicher den Abendmahlskelch im Auge hat 1 Kor 10, 16. Spitta hat mit Recht hervorgehoben, daß von einem christlichen Liebesmahl im Unterschied von der Abendmahlsfeier in den urchristlichen Gemeinden keine Rede sei. Nun reden die ‚Wirstücke‘ der Apostelgeschichte mehrfach vom christlichen Brotbrechen: in Troas kommen die Jünger am Sonntag zum Brotbrechen zusammen, und Paulus selbst vollzieht diese Handlung 20, 7. 11; auch während des Seesturmes tut er es auf dem Schiffe 27, 35. Ebenso heißt dann das gemeinsame Mahl der Christen in den ersten Abschnitten der Apostelgeschichte (Act 2, 42. 46).

Freilich wurde zu allen Zeiten das Brot gebrochen; doch gerade darum fällt das Gewicht auf, welches der urchristliche Sprachgebrauch auf das ‚Brechen‘ legt. Denn daß diese unwichtige Handlung z. B. Act 20, 11 erwähnt ist, kann man nur verstehen, wenn sie dem Erzähler etwas mehr bedeutete als das notwendige Zerkleinern des Nahrungsmittels vor dem Genuß. Der gewöhnliche Ausdruck für das regelmäßige Mahl war nicht ‚Brotbrechen‘, sondern ‚Brotessen‘ (ἀρτον φαγεῖν Mk 3, 20;

Lk 14, 1 τρώγειν Joh 13, 8). Dieser Ausdruck wird gerade auch von dem künftigen Messiasmahl gebraucht Lk 14, 15: μακάριος ὅστις φάγεται ἄρτον ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ.

Nun erkennen die Emmausjünger den Herrn am Brotbrechen Lk 24, 35. Sein Brotbrechen muß also von dem gewöhnlichen, alltäglichen Gebrauch sich unterschieden haben; sonst wäre es kein Erkennungszeichen gewesen. Und dieselbe Art des Brotbrechens übten späterhin seine Jünger. Dadurch, daß sie eine gemeinsame Sitte hinsichtlich des Brotbrechens hatten, zeigten sie, daß sie eine zusammengehörige, von der übrigen Welt unterschiedene Gemeinschaft bildeten. Nachdem er das Brechen des Brotes als Zeichen der Zugehörigkeit zu Christus erwähnt hat, betont Paulus, daß die vielen, die an diesem Brote teil haben, ein Körper sind 1 Kor 10, 16. 17. Paulus führt nun diesen Brauch ausdrücklich zurück auf Jesu Vorbild und Anordnung in der Nacht, da er verraten ward 1 Kor 11, 25.

Allerdings erzählen die Evangelien schon bei den wunderbaren Speisungen vom Brotbrechen Jesu Mk 8, 6. 19; Mt 14, 19; 15, 36. Aber diese geschichtlich schwer zu deutenden Erzählungen dürfen zur Erklärung der besonderen Abendmahlssitte nicht herbeigezogen werden gegenüber dem klaren Bericht des Paulus. In der späteren Gemeinde wurde das Brot so gebrochen, wie es Jesus in der Nacht vor seinem Tode brach. Da konnte diese Sitte leicht in das frühere Leben Jesu zurückgetragen werden, wenn man von einer Speisung durch Jesus erzählen wollte. Auch diese Speisungen kann man nicht als Vorwegnahme des künftigen Messiasmahles bezeichnen, wenn man nicht den Boden der ernsten Geschichte verlassen und sich in das luftige Reich der Phantasie begeben will; denn nach dem Bericht des Markus wissen weder die Fünftausend noch die Viertausend, daß es der Messias ist, der hier seine Gaben austeilt. Vielmehr hebt Markus ausdrücklich hervor, daß selbst die Zwölf bei dieser Handlung Jesus noch nicht erkannt haben (Mk 6, 52; 8, 21). Nur als Taten einer Liebe, die augenblicklicher Not mutig abhilft, wollen diese Speisungen verstanden sein.

Es war also ein besonderes, außergewöhnliches Zerbrechen des Brotes, bei dem Jesus zu seinen Jüngern sagte: das ist mein Leib (Mk 14, 22), oder ausführlicher: das ist mein Leib, der für euch (gebrochen wird) 1 Kor 11, 24. Zunächst sehen wir von diesem Unterschied zwischen Markus und Paulus ab. Sicher vergleicht Jesus das Schicksal dieses Brotes mit dem Schicksal seines Leibes. Spitta hat gewiß Recht, wenn er hervorhebt, ein Zerbrechen des Brotes sei weder ein deutliches Bild

der den Juden volkstümlichen Steinigung, noch der später bei ihnen eingeführten Kreuzigung. Hier genügt das Vorhandensein eines Vergleichungspunktes; der ist vorhanden in dem Begriff der Zerstörung. Genau ebenso kann das Stillestehen einer Uhr, das Zerspringen eines Glases an den Tod erinnern. Ebenso hatte kurz vorher die Salbung in Bethanien Jesus an seine baldige Bestattung gemahnt. Man weiß, wie das ganze Altertum auf Vorzeichen achtete. Das auffällige Zerbrechen des Brotes ist Jesus ein Vorzeichen.

Dabei ergibt sich nun zweierlei. Einmal, daß das besondere Zerbrechen des Brotes nicht vorher von Jesus beabsichtigt war. Bei vorausgehender Absicht Jesu hätte Spittas Einwand bezüglich des Nicht-Übereinstimmens von Bild und Sache ein gewisses Recht; eine Veranschaulichung des baldigen Todes ist das Zerbrechen eines Brotes nicht. Das Brot zerbrach ohne Jesu Absicht, und gerade das gab den Anlaß zu dem Worte: das ist mein Leib. Zweitens, erkennt man bei solchem Verständnis des Wortes, daß das nachfolgende Essen Jesu und seiner Jünger von diesem Brot mit dieser Äußerung Jesu in keinem innern Zusammenhang mehr steht. Jesus lag der Gedanke durchaus ferne, in diesem Brot seinen Leib den Jüngern zum Genusse darzureichen; und von den Jüngern kam damals gewiß keiner auf den Gedanken, daß er Jesu oder des Messias Leib esse. Man wird sogar sagen können, daß die Augenzeugen des Vorgangs niemals zu einer solchen Meinung mehr kommen konnten.

Schwer zu entscheiden ist, ob Jesus hier noch ein Wort über den Wert seines Todes für seine Jünger hinzufügte, wie uns Paulus überliefert, oder ob eine solche Bemerkung unterblieb, wie wir aus Markus schließen müßten. Für die kürzere Form spricht die schon in anderem Zusammenhang gemachte Bemerkung, daß die Abendmahlsworte in der Überlieferung an Umfang wuchsen: die Austeilungsimperative sind bei den Synoptikern hinzugekommen. Es läßt sich auch nicht leugnen, daß durch den Zusatz der Worte τὸ ὑπὲρ ὑμῶν dieser erste Gang der Handlung dem zweiten in einer Weise ähnlich wird, wie man es von parallelen liturgischen Formeln her gewohnt ist. Liturgische Formeln sind aber die Worte Jesu erst im Gebrauch der Gemeinde geworden. Aber eine innere Unmöglichkeit, diese Worte als echt anzusehen, ist nicht vorhanden. Wenn Spitta meint, daß Jesus noch in Gethsemane den Wert seines Todes nicht sicher erkannt habe, so zieht er damit die Richtigkeit einer in sich trotz des Gebetskampfes in Gethsemane durchaus einigen, in einer großen Reihe einzelner Worte und Erzählungen vorliegenden Überlieferung

in Zweifel: denn seit dem Bekenntnis des Petrus bei Cäsarea Philippi betont Jesus immer wieder, daß er nur durch den Tod zur Messias Herrlichkeit kommen werde, daß also sein Tod notwendig ist, damit die Gemeinde des Messias in das herrliche Reich des Messias eintreten könne (Mk 8, 38—9, 1. 12. 31; 10, 34. 45; 12, 6. 10. 11; Lk 12, 50). Jesus konnte also nach seiner geschichtlich völlig gesicherten Anschauung recht wohl seinen Tod als heilbringend für seine Jünger bezeichnen, und es ist kein besonderer Ruhm dabei, wenn man den Worten des Paulus ein Mißtrauen entgegenbringt, dessen Gründe mehr in einer vorgefaßten Anschauung als in bestimmten Tatsachen zu suchen sind.

Aber der Nachdruck der Rede Jesu lag in dem Hinweis auf das Vorzeichen; die Übereinstimmung des eigenen kommenden Schicksals mit dem unbeabsichtigten Zerbrechen des Brotes legte ihm das Wort in den Mund. Daß dieses Schicksal seinen Jüngern zu gute kommt, ist ein freilich sehr wichtiger, hier aber doch nur beiläufig geäußelter Gedanke. Eben deshalb konnte er in der Überlieferung des Markus wieder verschwinden.

Der andere Vorgang, der zur Abendmahlseinsetzung gerechnet wird, spielte sich erst nach dem Essen ab. Das sagt Paulus ausdrücklich, und wenn Spitta trotzdem beide Handlungen mit Brot und Kelch als Parallelhandlungen unmittelbar nacheinander vollzogen denkt, so erliegt hier der Geschichtsschreiber dem Liturgen, der das Abendmahl von vornherein als geschlossene Einheit betrachten möchte. Wäre es eine solche gewesen, dann hätte Paulus die beiden Handlungen gewiß nicht durch das $\mu\epsilon\tau\alpha\ \tau\omicron\ \delta\epsilon\iota\nu\eta\varsigma\alpha\iota$ auseinandergerissen. Es ist viel wahrscheinlicher, daß die zwei ursprünglich getrennten Handlungen erst im Gebrauch der Gemeinde zusammengeschweißt worden sind. So ist es auch verkehrt, von vornherein die eine nach der andern erklären zu wollen.

Hier muß eine textkritische Frage besprochen werden. Das Lukas-evangelium leitet in seiner Darstellung des letzten Mahles insofern zum johanneischen Berichte hinüber, als es ausführlich mancherlei Abschiedsreden Jesu hier mitteilt 22, 15—38. Diese Reden beginnen sachgemäß damit, daß Jesus betont, er esse jetzt zum letzten Male das Passahlamm. Daran schließt sich als sachliche Parallele das Wort, mit welchem Markus und Matthaeus den Abendmahlsbericht endigen lassen: Jesus erklärt, daß er zum letzten Mal Wein trinke. Dann folgen die beiden Gänge der eigentlichen Abendmahlshandlung; der Bericht schließt sich hauptsächlich an Paulus an doch mit nebenhergehender Berücksichtigung der Markus-tradition. Nach diesem doppelten Parallelismus vom Passah und Wein

und Brot und Wein folgt die Bezeichnung des Verräters und die des Größten unter den Jüngern; dann die Verheißung an alle Jünger und die besondere an Simon Petrus, der aber sofort durch die Voraussage der Verleugnung ein Gegengewicht gibt. Endlich wird die frühere sorglose Lage der Jünger der jetzigen sorgenvollen wirksam gegenübergestellt. Das ist also eine wohlgedachte, gutgegliederte schriftstellerisch ausgearbeitete Gesprächsrede. Nun liegt hier bezüglich der Abendmahlsworte in cod. D das Merkwürdige vor, daß nur die Handlung mit dem Brot berichtet wird, mit dem Worte Jesu: das ist mein Leib. Es fehlen also die Verse 22, 19b. 20. Diese Lesart haben Westcott und Hort bevorzugt; ihnen sind in Deutschland die verschiedensten Gelehrten gefolgt, nachdem Schürer sich für sie ausgesprochen und ihre Beachtung für das geschichtliche Verständnis der Abendmahlsworte gefordert hatte (Theol. Lit. Ztg. 1891, Sp. 29. 30). Aber das ist offenbar eine Kürzung. Der erste Becher des Lk hat nicht seine Parallele in dem nachher gebrochenen Brot, sondern in dem vorher besprochenen Passahlamm. Das geht aus der Form der beiden Sätze 22, 16. 18 hervor, die sich völlig entspricht (zweimal: λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ . . . ἕως . . . βασιλεία τοῦ θεοῦ). Dagegen entspricht sich in V. 18. 19 nur das wiederkehrende εὐχαριστήσας. Man versteht es, daß ein Schreiber, der an einen Becher bei der Abendmahlshandlung gewöhnt war, staunte, hier V. 17. 20 zweimal den Kelch erwähnt zu finden. So glaubte er in seiner Vorlage eine Ditto-graphie zu sehen und ließ die Erwähnung des zweiten Bechers aus. Ebenso ließ er sich beim Brot an den Einsetzungsworten des Mk genügen. Das ist dann in die syrischen Handschriften und in die Handschriften der Itala übergegangen. Aber die andern Handschriften haben die ursprüngliche Lesart.

Diese Feststellung war notwendig, weil Lk 22, 20 uns entscheidenden Aufschluß über eine sonst verschollene urchristliche Sitte gibt. Hier gehört nämlich das Partizipium τὸ ἐκχυννόμενον nicht wie bei Mk und Mt zu τὸ αἶμα, sondern zu τὸ ποτήριον. Damit ist ein Abendmahlsgebrauch festgestellt, der schon frühe abgekommen ist und der heute manchem geradezu undenkbar erscheint; beim Abendmahl wurde noch zur Zeit der Abfassung des Lukasevangeliums ein Becher ausgegossen. Denn ‚den Becher ausgießen‘ kann nimmermehr heißen ‚den Becher füllen‘, wie das Spitta will. Dazu vergleiche das früher Gesagte.

Es ist auch verständlich, daß nur an einer Stelle, gewissermaßen in einer unbemerkten Ecke die Erwähnung dieses ältesten Brauches vorliegt, einen Becher bei der Abendmahlshandlung auszugießen. Denn

schon Tertullian hält es geradezu für einen Frevel, wenn auch nur ein Tropfen aus dem Kelche verschüttet wird (de coron. milit. 3). So hat also die spätere Kirche den ursprünglichen Brauch bekämpft und seine Erwähnung aus unsern Texten getilgt. Eben deshalb kann nimmermehr ein Späterer diese Beziehung in den Lukastext erst hineingebracht haben. Das ist der stärkste Beweis für die Ursprünglichkeit von Lk 22, 19b. 20.

Bei Paulus (1 Kor 11, 25) und Lk 22, 20 fehlt im Bericht über Jesu Handlung mit dem Kelch das Zeitwort. Statt dessen steht nur der rückweisende Ausdruck ‚desgleichen‘ (ὡσαύτως). Dieser Ausdruck ist schwierig, weil beim Brot nicht weniger als vier Zeitwörter Verwendung finden (nehmen, danken, brechen, sagen); von diesen vier Zeitwörtern können nur die zwei ersten durch ὡσαύτως aufgenommen sein, da die Rede mit λέγων eingeleitet wird; und es ist unwahrscheinlich, daß Jesus den Wunsch aussprach, seine Jünger möchten einen Becher zerbrechen, so oft sie trinken. Und doch ist gerade das Zerbrechen beim Brot die bedeutsame Handlung, nach der später die gesamte Feier genannt wurde; es ist auffallend, wenn bei dem ‚desgleichen‘ eine Analogie dafür fehlt. Nun sehen wir aus dem Worte des Lk, daß ursprünglich der Abendmahlsbecher ausgegossen wurde. Diese Handlung konnte in einem Bericht aus erster Hand, wie er bei Paulus vorliegt, ursprünglich nicht fehlen. Dazu kommt, daß unser heutiger Text mit seinem ‚desgleichen‘ offenbar eine Lücke aufweist. In dieser bei Paulus und Lukas gleichmäßig vorhandenen Lücke muß anfangs ein ‚er goß aus‘ (ἐξέχεεν) gestanden haben.

Auch Markus und Matthäus setzen die Sitte des Ausgießens des Abendmahlskelches voraus. Sie reden allerdings vom Vergießen des Bundesblutes. Aber dieses Vergießen wird durch ein Trinken aus dem Becher nicht dargestellt. Auch hier erklärt sich das Wort Jesu nur, wenn der Becher ausgegossen wird. Sonst haben wir eine Bildrede ohne entsprechende Anschauung und zwar innerhalb einer sinnbildlichen Handlung. Am Schluß des Essens goß also Jesus einen Becher aus.

Dabei sprach er das Wort von dem Bund und dem Blut. Es lautet bei Mk: τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν. Bei Mt steht statt ὑπὲρ πολλῶν breiter und deutlicher περὶ πολλῶν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Eine wesentlich andere Wiedergabe der ursprünglich ja aramäischen Worte gibt Paulus: τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινῇ διαθήκῃ ἐστὶν ἐν τῷ ἑμῷ αἵματι. Ziemlich ebenso heißt es bei Lk: τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινῇ διαθήκῃ ἐν τῷ αἵματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν

ἐκχυννόμενον. Dieser partizipiale Zusatz könnte ursprünglich auch bei Paulus gestanden haben; dieselbe Hand, die das ἐξέχειν des einleitenden Satzes tilgte, dürfte auch ihn getilgt haben.

Gegen die Worte bei Mk-Mt hat Wrede eingewandt, τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης sei ein unmöglicher Ausdruck; die beiden Genetive könnten nicht wohl von αἷμα, und μου nicht von τῆς διαθήκης abhängen; ein späterer Schreiber müsse τῆς διαθήκης erst hinzugefügt haben (s. diese Zeitschrift I 69—74). Das ist nicht richtig: genau ebenso sagt Paulus 1 Kor 9, 2 ἡ ὑπακοή μου τῆς ἀποστολῆς, und eine andere gleichgebaute Wendung liegt im N. T. vor Jak 1, 3; 1 Petr 1, 7 τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως. Aber richtig ist, daß die Verbindung etwas Schwerfälliges hat. Deshalb hat wohl Paulus eine leichter fließende Ausdrucksweise bei seiner Übersetzung gewählt. Dabei glaubte er recht zu tun, wenn er das Pronomen der ersten Person sowohl auf das Wort Bund als auf das Wort Blut bezog. Der Bund des Messias ist aber nach alttestamentlichem Sprachgebrauch der (verheißene) neue Bund. Und dieser Bund kommt zustande durch das Blut Jesu. So wurde der ungelinke Satz, wie er bei Mk-Mt überliefert ist, in den geschmeidigeren Ausdruck des Paulus-Lk verwandelt. Es handelt sich nur um eine gefügigere Übersetzung.

Aber Jesu Wort ‚das ist mein Bundesblut‘ schließt sich ganz deutlich an an das Wort Mose: וְהָיָה דָּם הַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַת יְהוָה עִמָּכֶם Ex 24, 8. Bei diesem Wort besprengt Mose die Israeliten mit dem Opferblut. Wenn Jesus bei seinem Wort einen Becher ausgießt, so ist die Ähnlichkeit vollkommen. Es paßt in die Aufregung des Augenblicks, da Jesus gewiß ist, zum letzten Mal vor seinem Tode Wein getrunken zu haben — das sagt er ja ausdrücklich Mk 14, 25 — da stürzt er den letzten Becher um und gießt seinen Inhalt aus. Aber der zur Erde fließende, vielleicht seine Jünger tatsächlich besprengende Wein ruft das Wort hervor: ‚das ist mein Bundesblut‘; ‚so wird mein Bund zwischen Gott und Vielen geschlossen‘, daher wird dieses ‚Bundesblut für viele vergossen‘. Dabei ist gerade dieser feierliche Augenblick, da Jesus den letzten ihm bestimmten Becher Weins zur Erde gießt, als Augenblick der Bundesschließung gedacht; dieser Wein vertritt die Stelle des Blutes, das bei der ersten Bundesschließung vergossen wurde. Die ganze Handlung hat Jesus nur vorgenommen, weil er seinem Tod unmittelbar entgegensah. Aber nicht ebenso sicher ist es, daß er in dieser Handlung ein Bild seines eigenen Todes und in seinem Tode das eigentliche Opfer des neuen Bundes sah. Vielmehr lassen sich seine Worte recht wohl

so verstehen, daß er jetzt vor seinem Tode durch feierliches Ausgießen des letzten Bechers den verheißenen Bund zwischen Gott und seinen Jüngern schließt. Es soll ja die Möglichkeit nicht geleugnet werden, daß Jesus bei dem Anblick des ausströmenden Weines daran gemahnt wurde, daß er bald in ähnlicher Weise sein Blut vergießen werde; den Ausdruck ‚das ist mein Bundesblut, das für Viele vergossen wird‘ kann er gesprochen haben, ohne daß ihm die Anschauung seines eigenen Todes unmittelbar vor die Seele trat. Und keinesfalls hat er seinen Jüngern sein Blut zum Genusse dargereicht.

Der Bund Jesu, der Bund des Messias ist seit Jeremia, Hesekiel und Deuterocesaja verheißen; am Ende der Tage wird Gott seinem Volk wieder gnädig sein und dieses Volk wird ungezwungen den Willen Gottes vollbringen. Indem Jesus den letzten Becher Weins, der ihm in die Hand kommt, zur Stiftung dieses neuen Bundes ausgießt, erklärt er, daß jetzt die Zeit der Erfüllung gekommen ist. Das Wort ‚das ist mein Bundesblut, das für Viele vergossen wird‘ ist ein großes Glaubenswort, eine Äußerung starken frohen Vertrauens gegenüber dem nahen Tod, zugleich aber ist es auch eine den Jüngern gegebene Mahnung, daß sein Scheiden von ihnen ihre auf das Messiasreich gerichtete Hoffnung nicht hindern darf. Je näher sein Tod ist, desto näher ist auch die Erfüllung der Verheißungen Gottes.

Weder ein Vorzeichen des Todes Jesu, wie es das Zerschneiden des Brotes war, noch die Bundesschließung, die Jesus beim Ausgießen des letzten Bechers vornahm, bedarf der Wiederholung. Trotzdem ist beides wiederholt worden, und Paulus führt diese Wiederholung ausdrücklich auf eine Anordnung Jesu zurück. Das ist hier auch das Wahrscheinlichste. Denn ein Vorzeichen des Todes Jesu mußte den Jüngern etwas Schreckliches sein; das führt man sich ohne besonderen Anlaß nicht wieder vor. Und etwas Herbes und Schmerzliches lag doch auch in dem Ausgießen des letzten Bechers; daran mochten sich die Jünger immer wieder erinnern, aber den Vorgang später nachzuahmen hatten sie ohne Aufforderung Jesu keinen Grund.

Aber hier wollte Jesus allerdings einen bestimmten Gebrauch seiner Gemeinde stiften. Nicht um das eingetretene Vorzeichen zu wiederholen, sondern um ein bleibendes Merkzeichen ihrer Zusammengehörigkeit zu haben, sollten die Jünger im Andenken an ihn jetzt immer das Brot so brechen, wie es ihm zuletzt in auffälliger Weise gebrochen war. So benützt er das ihm gegebene Vorzeichen im Dienst seiner Gemeinde. Und wie er den Becher ausgießt, verlangt er, daß seine Jünger es bei

jedem fernerem Trinken im Andenken an ihn ebenso machen. Auch das soll gewiß nicht eine Wiederholung der von ihm vorgenommenen Bundschließung sein. Vielmehr knüpft der Gedanke Jesu an die Juden und Heiden bekannte Sitte an, für die Toten einen Becher auszugießen. Das werden seine Jünger für ihn tun, so oft sie trinken; denn er selbst wird ja erst in des Vaters Reich wieder trinken von dem Gewächse des Weinstocks.

Soweit müssen wir bei Brot und Kelch unterscheiden die Deutung des Vorgangs durch Jesus (Vorzeichen, Bundschließung) und den Sinn des Wiederholungsbefehls (Erkennungszeichen, Erinnerungsfeier). Einem nüchtern-verständigen Denken mag diese Häufung von je zwei Bestimmungen desselben Vorgangs verwunderlich und deshalb unglaublich und unannehmbar erscheinen. Bei lebendiger Vergegenwärtigung der gewaltigen Spannung in diesem Augenblick kann diese rasche Folge sich drängender Gedanken nicht auffallend sein, am wenigsten unter einem Volk, das sehr gerne einem Bilde zwei Deutungen gab (vgl. z. B. Apc 17, 9. 10).

Eine gottesdienstliche Sitte war mit beiden von Jesus angeordneten Gebräuchen durchaus nicht gegeben; es handelt sich in beiden Fällen um ein, wenn man so will, häusliches Tun; das gewöhnliche Essen, wie es der Tag mit sich bringt, erhält eine besondere Weihe. Die Anordnung einer solchen Übung widerspricht auch in keiner Weise dem urchristlichen Glauben an die unmittelbare Nähe des Gerichtes und Gottesreiches; das Gedenken an Jesus erinnert vielmehr an die von ihm häufig eingeschränkte Pflicht, den plötzlich hereinbrechenden Tag des Herrn in beständiger Aufmerksamkeit zu erwarten.

Wir haben einige Anhaltspunkte für die Annahme, daß die Sitte, das Abendmahl im häuslichen Kreise bei der regelmäßigen Mahlzeit zu feiern, längere Zeit fortbestanden hat. Die Evangelisten lassen Jesus auch bei den beiden Speisungen und nach seiner Auferstehung in Emmaus in charakteristischer Weise das Brot brechen Mk 8, 6; Mt 14, 19; 15, 36; Lk 24, 30. 35: sie können sich eine christliche Mahlzeit ohne solches Brotbrechen nicht vorstellen. Paulus bricht auf dem Schiffe inmitten einer heidnischen und jüdischen Gesellschaft nach dem Berichte seines Begleiters in offenbar auffallender Art das Brot Act 28, 35: er ist gewohnt, bei jedem Essen diese spezifisch christliche Sitte einzuhalten. Die Schilderung des ersten Gemeindelebens in Jerusalem mag ein ideal gefärbtes Bild geben; aber wenn die Apostelgeschichte hervorhebt, die

Jünger hätten das Brot gebrochen in den einzelnen Häusern (κατ' οἶκον), so wird das der Sitte entsprochen haben, die der Verfasser als allgemein christlich kennt (Act 2, 46). Dahin gehört auch die Erwähnung der einzelnen Hausgemeinden, vor allem in Ephesus, die Rom 16 begrüßt werden und unter denen die des Aquila und der Priscilla die bekannteste ist (1 Kor 16, 19; Rom 16, 5. 10. 11. 14. 15; Philm 2). Wie in Ephesus, so gab es auch in Philippi mehrere Bischöfe, also auch mehrere Gemeinden (Act 20, 17. 18; Phil 1, 1); auch da wird man an kleine Abendmahlsgemeinschaften denken müssen. Selten genug wird in der ersten Zeit ein ganzes Haus dem Christentum zugefallen sein; an solche Häuser schlossen sich gerne die vereinzelter Christen an. Sie konnten ja freilich auch in ihrer heidnischen Umgebung das Brot brechen und den Becher ausgießen. Aber lieber fanden sich mehrere zu diesem Herrnmahl zusammen; Jesus selbst hatte beide Handlungen doch inmitten seiner Jünger vollzogen. Von Mahlzeiten der Gesamtgemeinde hören wir in Antiochia (Gal 1, 12), in Korinth (1 Kor 11, 20—34) und in Troas (Act 20, 7); ausdrücklich wird von Korinth und Troas gesagt, daß dabei das Herrnmahl gefeiert bzw. das Brot gebrochen wurde. Aber die Gesamtgemeinde konnte sich nicht jeden Tag beim Mahl vereinigen. In Korinth und Troas kam man wahrscheinlich am ersten Wochentag, also am Sonntag, abends zum Essen zusammen (Act 20, 7; 1 Kor 16, 1).

Aus seinem Abendmahlsbericht zieht Paulus den Schluß, daß man bei dieser Feier den Tod des Herrn verkündige oder verkündigen solle 1 Kor 11, 26. Das entspricht der Absicht Jesu, wenn er wünschte, daß die Jünger bei jedem Trinken einen Becher zu seinem Gedächtnisse ausgießen. So ist das Herrnmahl ein Totenmahl vgl. Jer 16, 7; Dt 16, 14; Sir. 7, 33; 30, 18 ff.; Tob. 4, 17. Aber wie schon die volkstümliche Meinung den Toten, dem das Mahl gehalten wird, nicht als leblos und und unwirksam, sondern nur als abgeschieden und unsichtbar geworden betrachtete, so ist Paulus ja von der Gewißheit erfüllt, daß der gekreuzigte Jesus in verklärter Herrlichkeit lebt und für seine Gemeinde wirkt (1 Thess 3, 11; Rom 8, 34). So kann er gleich dem Gott Israels eifersüchtig werden, wenn er seine Ehre mit andern teilen soll, und kann den Frevler seine Macht fühlen lassen (1 Kor 10, 22). Wegen unwürdiger Feier des h. Mahls schickt er Schwäche, Krankheit und Tod in die Korinthergemeinde, um sie zu erziehen, damit die Gemeindeglieder nicht mit der Welt im Endgerichte verurteilt werden müssen (1 Kor 11, 30—32). Das sind Vorstellungen, die nicht einfach aus dem Evangelium erwachsen

sind, sondern die sich aus der dem Paulus volkstümlichen Anschauung von der Wirkungskraft beleidigter Totengeister erklären. Diese Anschauung ist ins Christliche umgebogen, da die Strafe erziehen soll (II, 32 παιδεύομεθα), aber sie ist nicht überwunden.

Dazu kommt noch ein anderes. Im Unterschied von Mk-Mt, wo Jesus den Wein als das Blut seines Bundes bezeichnet, so daß der ausgegossene Wein das sonst ausgegossene Blut ersetzt, läßt Paulus (und ihm folgend Lukas) den Herrn auf das deutlichste reden von seinem Blut (ἐν τῷ ἑμῷ αἵματι, ἐν τῷ αἵματί μου). Das war von der größten Bedeutung. Christi Leib und Christi Blut traten so in parallelen Sätzen nebeneinander; so wird das Gleichnispaar fertig, das man mit den Gleichnispaaren von Sauerteig und Senfkorn usw. vergleichen kann; jetzt erst gewinnt die zwiegespaltene Handlung einen einheitlichen Charakter; das Brechen des Brotes und das Ausgießen des Kelches sind gleicherweise Bilder von Jesu Tod.

Aber noch mehr. Das Brot wird gebrochen, ehe man ißt; der Becher wird ausgegossen, so oft die Jünger trinken. Gleichzeitig wurde Jesu Wort überliefert, daß das zerbrechende Brot sein Leib, das ausgegossene Getränk sein Blut sei. Da lag der Schluß äußerst nahe: also essen und trinken wir Christi Leib und Blut. Paulus schrickt vor diesem Gedanken trotz seiner jüdischen Erziehung nicht zurück, weil er mit Jesus nicht persönlich verkehrt hat und im Messias ein überirdisches, göttliches Wesen sah. Es ist der Mensch vom Himmel 1 Kor 15, 47, das Ebenbild Gottes 2 Kor 4, 4; schon vor seiner Menschwerdung hatte der Messias göttliche Gestalt Phil 2, 6. Christi Leib genießen heißt also etwas Göttliches in sich aufnehmen. Daher darf man nicht unwürdig des Herrn dieses Mahl genießen; man muß sich selbst vorher prüfen, sich von der gottlosen Welt unterscheiden, wie man den Leib des Herrn von weltlicher Speise unterscheiden muß. Wer unwürdig ißt und trinkt, der macht sich des Leibes und Blutes des Herrn schuldig; versündigt sich daran; denn das Göttliche will nur in heiligen Menschen wohnen (1 Kor 11, 27—29). Das ist eine Auffassung, die dem Gedankenkreise Jesu völlig fremd ist.

An anderer Stelle vergleicht Paulus das Abendmahl mit den heidnischen Opfern und verbietet den Christen die Teilnahme an den Opfermahlzeiten der Heiden (1 Kor 10, 14—22). Der von den Christen gesegnete Becher bringt eine Gemeinschaft mit dem Leibe Christi. Das erläutert Paulus. Durch den gemeinsamen Genuß des Brotes werden die Vielen gewissermaßen zu einem Brot, zu einem Leib. Also das

Abendmahl bewirkt eine gewissermaßen materielle Zusammengehörigkeit der Christen, sofern die vielen Gemeindeglieder, die ja durch keine natürliche Blutsverwandschaft miteinander verbunden sind, nun das Blut Christi in ihre Adern und den Leib Christi in ihren Körper aufnehmen. Der Gedanke wird ja nur kurz gestreift und nicht weiter ausgeführt. Aber diese leichte Andeutung genügt völlig, um zu zeigen, wie die Abendmahlsfeier für Paulus zu einem wundersamen Geheimnis geworden ist. Die Christen sitzen am Tisch des Herrn, wie die Heiden bei ihren Opfermahlen am Tisch der Dämonen. Aber wenn schon der Heide bei seinem Opfer in besondere Gemeinschaft mit dem von ihm verehrten Dämonion tritt, so ist des Christen Verbindung mit seinem Herrn im Abendmahl noch viel inniger: er nimmt ja Christi Leib und Blut in sich auf. Es ist ein πνευματικὸν βρῶμα und ein πνευματικὸν πόμα, was er im Abendmahle genießt, wie die Israeliten das Manna vom Himmel und das wunderbare Wasser aus dem Felsen genossen haben (1 Kor 10, 3. 4).

Man mag darüber streiten, ob Paulus diese Anschauung in Erinnerung an bestimmte heidnische Mysterien ausgebildet hat; zweifellos ist hier ein Stück Heidentum in die Anschauungswelt des Christentums eingedrungen. Nicht durch Gedanken, welche das Herz erheben und das Gewissen bezwingen, sondern durch Brot und Wein, irdische Speise und irdischen Trank, sollen die Segnungen des Christentums mitgeteilt werden, und diese Segensspender verwandeln sich in Schaden bringende Mächte, wo der Empfänger ihrer nicht würdig ist. Das paßt nicht zum Evangelium Jesu. Wenn nichts den Menschen verunreinigen kann, das von außen an ihn herankommt (Mk 7, 15), dann kann ihn auch keine Speise der Gottheit näher bringen. Das ist eine Wahrheit, welche die prophetische Religion Israels immer wieder eingeschränkt und gegenüber dem einheimischen und fremden Heidentum seit den Tagen des Amos laut gepredigt hat. Paulus ist hier in anderem Sinn, als er das Wort 1 Kor 9, 20. 21 meinte, den Heiden ein Heide geworden. Doch hat er zweifellos auch dadurch Heiden gewonnen.

Damit war aber die Umwandlung der Abendmahlsfeier aus einem alltäglichen häuslichen Brauch in eine streng gottesdienstliche Handlung gefordert. Paulus will, daß man den Leib des Herrn von gewöhnlicher weltlicher Speise unterscheide, daß man sich vor dem Genuß sorgfältig prüfe. Trotzdem brach auch er das Brot in der christlichen Weise selbst vor Andersgläubigen Act 27, 35; er behielt die gewohnte Sitte bei, obgleich sie, streng genommen, seiner Anschauung nicht mehr entsprach. In Korinth brachte jeder zu dem gemeinsamen Herrnmahl sein eigenes

Essen mit; Paulus hört, daß je nach der Wohlhabenheit der eine hungert, während der andere sich betrinkt. Es handelt sich also um vollständige Mahlzeiten, nicht etwa bloß um Brot und Wein. Da tadelt der Apostel den Mangel an milder, mitteilender Liebe; er fordert, bei dem bestehenden Brauch die gegenseitige Fürsorge nicht zu vergessen: ‚Kommt ihr zum Essen zusammen, so nehme sich einer des andern an‘ (II, 34). Aber in diese Ausführung mischt sich ein bedeutsamer Wunsch. ‚Habt ihr nicht Häuser, um zu essen und zu trinken?‘ ‚Wenn einer hungert, so esse er zu Hause‘ (I Kor II, 22. 34). Bei diesen Worten hat Paulus vergessen, daß dieselbe christliche Sitte des Brotbrechens auch das einfache häusliche Mahl zum Herrmahl weiht. Was er hier im Auge hat, ist eine gottesdienstliche Gemeindefeier ohne eigentliche Mahlzeit, aber mit dem Genuß des geheimnisvollen Brotes und Trankes. Doch hat er diese Folgerung noch nicht wirklich durchgeführt.

Nun ist auch klar, warum Paulus auf den Genuß des heiligen Mahles großes Gewicht legt, obgleich in seinem Abendmahlsbericht jedes Wort fehlt vom Darreichen, vom Essen und Trinken. Das muß ursprünglich sein; Paulus hätte gewiß die Befehle ‚nehmet, esset‘ ‚trinket alle daraus‘ oder die Mitteilung über die entsprechende Handlung nicht weggelassen, wenn ihm davon etwas überliefert worden wäre. Aber aus der Auffassung, die Paulus von dem geheimnisvollen Wesen des Abendmahls hat, versteht man, daß in den spätern Formeln der Einsetzung auch die Aufforderung zu essen und zu trinken eingedrungen ist. Auch das merkwürdige Vorkommnis, daß der ursprüngliche Brauch, das Brot in einer besondern Weise zu brechen und einen Becher auszugießen, später ganz und gar verschwindet, erklärt sich durch diese Anschauung des Paulus. Der Leib Christi ist ein Heiligtum, das man nicht durch Brechen zerstören will; auch das Blut Christi soll von gewöhnlichem Trank unterschieden werden; damit erscheint ein Ausschütten des Becherinhaltes unbegreiflich und geradezu ärgerlich. Doch beweist das Lukasevangelium, daß die alte Sitte noch über die Zeit des Paulus hinaus bestanden hat, und zwar in beiden Beziehungen: Lukas kennt das besondere christliche Brotbrechen (24, 30. 31) und weiß, daß der Abendmahlsbecher ausgegossen wird (22, 20).

Schon den Juden war das Dankgebet für jede Speise etwas Selbstverständliches. So war auch für den Christen mit dem Brotbrechen bei jedem Mahl notwendig der Dank gegen Gott verbunden. Dazu bedurfte es kaum des Vorbildes Jesu, der vor dem Brechen des Brotes ein

Dankgebet sprach (1 Kor 11, 24); auch ein Segensspruch über den Becher war feststehende jüdische Sitte (Mk 14, 22. 23; 1 Kor 10, 16). Man konnte also auch sagen, daß zum Dankgebet des Christen das eigentümliche Brechen des Brotes gehörte, und konnte so die ganze, mindestens alltäglich wiederkehrende Handlung als ‚das Dankgebet‘ (εὐχαριστία) bezeichnen. Dieser Name wurde aber auch mit völlig demselben Recht für die Gesamtfeier der Gemeinde festgehalten: die Gemeinde spricht ihr Tischgebet. Später nimmt dann diese Danksagung auf die wundersame, geheimnisvolle Art des folgenden Mahles Bezug.

Die ältesten Formeln solcher Gebete gibt uns die Didache (9, 1—10, 6). Das erste und kürzeste bezieht sich auf den Kelch. Ursprünglich wurde wohl zu Beginn des Mahles ein Becher getrunken und am Schluß des Mahles ein Becher ausgegossen (vgl. die Vorausstellung des Bechers 1 Kor 10, 16. 21 gegen 11, 23—25). Beim jüdischen Mahl konnte der Becher dem Brot vorausgehen (Berachot 8, 1; Pesachim 10, 2). Das Gebet lautet: „Wir danken dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock deines Kindes David, den du uns kundgetan hast durch dein Kind Jesum Christum. Dir die Ehre in Ewigkeit!“ Man hat hin und her geraten, was der h. Weinstock Davids in dieser Formel sein soll. Bei der Segnung des Kelches ist es ja erklärlich, daß von einem Weinstock die Rede ist. Ebenso klar ist, daß nicht für den natürlichen Wein im Becher, sondern für eine durch die Offenbarung Jesu Christi geschenkte Gabe gedankt wird. Der Messias selbst kann aber trotz Joh 15, 1; Apc Bar. 36 dieser Weinstock nicht sein; den Messias hat Jesus Christus nicht kundgetan: Jesus Christus ist der Messias; daß Christus = Messias ist, wußte man auch im zweiten Jahrhundert. Aber der h. Weinstock Davids gehört in die Verheißung des Messiasreiches. Es ist David, der nach der jüdischen Überlieferung in Ps 80, 9—20 um die Wiedereinpflanzung des Weinstockes betet, dessen Zweige einst die Zedern Gottes überdeckt haben, dessen Ranken bis ans Meer und bis an den Euphrat reichten. Damit betet David um Wiederherstellung der Herrlichkeit des Gottesvolkes, die es einstmals zu seiner Regierungszeit hatte. An diese Hoffnung Israels erinnerte der gewaltige goldene Weinstock am Eingang des Jerusalemer Tempelgebäudes, von dem uns Josephus (ant 15, 3, 95 bell. Jud. 5, 2, 10) Tacitus (Hist. 5, 5) und die Mischna (Middot. 3, 8) erzählen. Die rechte Art dieser Hoffnung ist der Christengemeinde durch Jesus kundgetan worden; sie weiß, was es um den h. Weinstock Davids ist. Der Segensspruch über den Kelch ist also ein Dankgebet für die der Christenheit geschenkte Offenbarung.

Ähnlicher Art, nur ausführlicher ist der Dank über dem gebrochenen Brot (περὶ τοῦ κλάσματος). „Wir danken dir, unser Vater, für das Leben und die Erkenntnis, die du uns kundgetan hast durch dein Kind Jesum. Dir die Ehre in Ewigkeit!“ Soweit entspricht die Formel genau der Segnung des Bechers. Für die Speise als solche wird nicht gedankt; Leben und Erkenntnis sind die Gaben Jesu Christi. Im folgenden redet das Gebet von dem Brote selbst: „Wie dies gebrochene Brot (κλάσμα) auf den Bergen zerstreut war und zusammengebracht eins wurde, so werde deine Gemeinde zusammengebracht von den Enden der Erde in dein Reich: denn dein ist die Ehre und die Kraft durch Jesum Christum in Ewigkeit!“ An dieser Bitte ist merkwürdig, daß die Symbolik des Zerbrechens, welche für Jesus einst bedeutsam gewesen ist und die in dem Ausdruck κλάσμα für Brot noch anklingt, in keiner Weise mehr beachtet wird. Vielmehr wird gerade der entgegengesetzte Vorgang stark betont, das Zusammengearbeitetwerden der Körner zu einem Brote. Das entspricht dem Gedanken des Paulus, daß die vielen, die von dem einen Brote essen, dadurch gewissermaßen zu einem Körper verbunden werden (1 Kor 10, 17 εἰς ἄρτος, ἐν ὧμα οἱ πολλοὶ ἔσμεν· οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου μετέχομεν). Wahrscheinlich kennt der Johannes-evangelist dieses Gebet (Joh 11, 52: ἵνα καὶ τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ τὰ διεσκορπισμένα συναγάγῃ εἰς ἓν).

Am ausführlichsten ist das Schlußgebet, das nach der Mahlzeit gesprochen werden soll (μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι cf. Joh 6, 12); es ist also ein vollständiges Essen, nicht bloß der Genuß von Brot und Wein vorausgesetzt. Dieses Schlußgebet zerfällt in drei deutlich geschiedene Strophen, die jedesmal mit feierlichem Lobpreis endigen; dann folgen noch vier kurze Stoßseufzer der Gemeinde, die für den Augenblick von ihrem Herrn getrennt ist.

Die erste Strophe lautet: „Wir danken dir, heiliger Vater, für deinen heiligen Namen, dem du eine Wohnung bereitet hast in unsern Herzen, und für die Erkenntnis, den Glauben und die Unsterblichkeit, die du uns kundgetan hast durch dein Kind Jesus. Dir sei die Ehre in Ewigkeit!“

Das ist wie bei Kelch und Brot ein ganz allgemeiner Dank für die Gaben der Erlösung. Von der Mahlzeit, die nun zu Ende ist, wird zunächst gar nicht gesprochen. Das geschieht nun in der zweiten Strophe: „du, allmächtiger Herr, hast alles wegen deines Namens geschaffen; Speise und Trank hast du den Menschen gegeben zum Genuß, daß sie dir danken, uns aber gabst du geistige Speise und Trank und ewiges

Leben durch dein Kind; vor allem danken wir dir; denn du bist mächtig; dir sei die Ehre in Ewigkeit.“

Hier werden also auch die irdischen Gottesgaben im Dankgebet erwähnt; aber höheren Wert hat das der Christenheit besonders gegebene Mahl; es ist *πνευματικὴ τροφή καὶ ποτός*, wie Paulus 1 Kor 10, 4 mit deutlicher Anspielung auf das Abendmahl von einem *πνευματικὸν βρώμα* und *πνευματικὸν πόμα* redet. Dabei ist deutlich die Meinung vorhanden, daß die Aneignung dieses geistigen Mahles das ewige Leben vermittele. So ist die Zusammenstellung der drei Begriffe gemeint: „geistige Speise und Trank und ewiges Leben“.

Die dritte Strophe enthält eine Bitte der Gemeinde: „Gedenke, Herr, deiner Gemeinde, daß du sie rettetest von allem Bösen und sie vollkommen machest in deiner Liebe, und sammle sie von den vier Winden, die geheiligte, in dein Reich, das du ihr bereitet hast: denn dein ist die Kraft und die Ehre in Ewigkeit!“

Der letzte Teil dieser Bitte ist inhaltlich gleich der Bitte in dem Dankgebet über dem Brot: erbeten wird die Sammlung der zerstreuten Gotteskinder für das künftige aber schon jetzt bereitete Reich (vgl. Mt 25, 34). Diesem Ziel ordnet sich unter der Wunsch, daß die Gemeinde von allem Bösen gerettet und in der Liebe Gottes vollkommen gemacht werde.

Nun folgen vier Stoßseufzer: 1. „Es komme Gnade, und es vergehe die Welt!“ ein lautes Bekenntnis der Sehnsucht nach dem Reiche, das den Gotteskindern bereitet ist, also unmittelbar anknüpfend an das Vorangehende. 2. „Hosanna dem Gotte Davids!“ Wie Jerusalem dem einziehenden Messias zujauchzte, so jauchzt die Christengemeinde dem Herrn, dem Gotte Davids (Mk 12, 37), entgegen. 3. „Wenn einer heilig ist, komme er hinzu; wenn einer es nicht ist, tue er Buße!“ Das ist ein Zuruf an die nichtchristliche Welt, aus der ja von allen Enden die Glieder der Gemeinde sich zusammenscharen sollen. Daß die guten Menschen dem Evangelium zufallen, ist auch Joh 3, 21; Act 10, 35 vorausgesetzt. Aber die Christengemeinde richtet ihren Mahnruf an Gute und Böse zugleich. Dann schließt sie 4. mit dem aus Paulus bekannten Jubelwort: „unser Herr kommt“ (*μαρνανθά*) und dem „Amen“.

Diese Gebete der Didache wollen nicht ausschließlich gebraucht sein; etwaige Propheten in der Gemeinde dürfen in ihrem Dankgebet nicht beschränkt werden (10, 7). Aber es sind Gebete für den Gebrauch der Gesamtgemeinde, nicht etwa für das häusliche Brobrechen. Das zeigt das zweifache Gebet für das Wachstum der Gemeinde und die

Aufforderung an die Nichtchristen, der Gemeinde beizutreten. Diese Nichtchristen sind also als Zuschauer gedacht: weil sie zugegen sein dürfen, wird davor gewarnt, sie zum Genuß der h. Speise zuzulassen: nur Getaufte dürfen von der ‚Eucharistie‘ essen und trinken (9, 5). Aber auch die Getauften sollen sich zur Teilnahme an der h. Handlung besonders vorbereiten: sie sollen ihre Sünden vorher bekennen und sich mit etwaigen Gegnern versöhnen, das letztere nach Mt 5, 24. Schon Paulus hat ja großes Gewicht gelegt auf ein würdiges Verhalten beim Genuß des Herrnmahls: hier hat sich diese Forderung zur Einrichtung einer förmlichen Beichthandlung verfestigt. Diese Beichte mußte selbstverständlich beim Abendmahl im häuslichen Kreise ebenso stattfinden, wie beim großen Gemeindeabendmahl. Als Tag der Gemeindefeier wird ausdrücklich der Herrntag bezeichnet. Ein geheimnisvoll gottesdienstliches Mahl einer religiösen Gemeinde war aber für Juden und Heiden nichts anderes als ein Opfer: so wichtig es für die Folgezeit war, so wenig ist es auffallend, daß die Didache die Feier des Herrnmahls ausdrücklich als $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$ bezeichnet und in der Verbreitung dieses Opfers eine Erfüllung von Mal 1, 11. 14 sieht. Merkwürdig ist, daß die Ausdrücke „Leib und Blut Christi“ in der Didache ganz und gar fehlen. Doch ist das wohl Zufall. Nur weil man in Brot und Wein Leib und Blut Christi sah, konnte man von $\pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\iota\kappa\eta$ τροφή καὶ ποτός reden. Das Brechen des Brotes wird noch geübt (14, 1), dagegen ist vom Ausgießen des Kelches keine Rede. Vielleicht ist diese Sitte schon abgekommen.

Eine Bezugnahme auf Jesu Tod findet in den Abendmahlsgebeten der Didache nirgends statt; das Brechen des Brotes wird nicht so gedeutet, das Ausgießen des Bechers wird nicht erwähnt. Der neue Gedanke des Paulus, daß man im Abendmahl eine Verbindung mit der göttlichen Welt erlebe, hat den älteren Gedanken einer Gedächtnisfeier für den von seiner Gemeinde geschiedenen Herrn zurückgedrängt. Gewiß fühlt sich die Gemeinde noch von ihrem Herrn getrennt, aber nicht weil er im Tode ist und sie lebt, sondern viel eher umgekehrt, weil sie im Tode d. h. in der vergänglichen Welt weilt, während er, der Herr, der Gott Davids, der ewigen Welt angehört. Diese Kluft zwischen der Gemeinde und ihrem Herrn zu beseitigen dient namentlich die, ewiges Leben vermittelnde, pneumatische Speise. Das ist auch der Gedanke des Johannesevangeliums über das Abendmahl. Wohl mit Absicht ist die johanneische Deutung des Abendmahls von den Abschiedsreden Jesu weit abgerückt und im Anschluß an die Speisung der Fünftausend

(6, 1—13) gegeben: der Gedanke an den Tod Jesu scheint die rechte Abendmahlsstimmung nur zu verwirren. Christus gibt nicht bloß ein Brot, das besser ist als das Manna, dessen Genuß nicht vom Tod erretten konnte, eine zum ewigen Leben bleibende Speise; er selbst ist das allen Hunger stillende Brot des Lebens, dessen Genuß nicht sterben läßt (6, 27. 35. 50). Aber um dieses Lebensbrot genießen zu können, muß man vom Vater zu Christus geführt und belehrt sein (6, 44. 45). Denn Christus bringt seine Segnungen in seinem Fleisch (6, 51); mancher nimmt Anstoß daran, wenn er des Menschensohns Fleisch essen, sein Blut trinken soll: aber nur wer beides genießt nimmt das Lebensbrot in sich auf, hat ewiges Leben: Christi Fleisch ist wahre Speise, Christi Blut ist wahrer Trank (6, 52—55). Wer diese Speise genießt, in den kommt Christus, wie er in Christo bleibt (6, 56). Aber der fleischgewordne Christus kehrt notwendig wieder in die geistige Welt zurück, aus der er stammt: so ist nur das Geistige an ihm lebensschaffend, das Fleisch nützt nichts: nur als Träger des geistigen Lebens muß man es schätzen: Jesu Worte sind Geist und Leben (6, 62. 63).

Also Christus kann das göttliche Leben nur bringen, wenn er ins Fleisch kommt, und wer dieses göttliche Leben sich aneignen will, der muß Christi Fleisch und Blut, das sind irdische Stoffe, genießen; aber diese irdischen Stoffe sind vergänglich, während das durch sie auf den Menschen übertragene göttliche Leben ewig ist. Wer diesen Gedanken- gang überblickt, kann nicht zweifeln, daß hier wirklich vom Genuß des h. Abendmahls die Rede ist. Vorausgesetzt ist die eigentümliche Anschauung von der Aneignung göttlichen Lebens durch eine Speise; was bei Paulus πνευματικὸν βρῶμα und πόμα, in der Didache πνευματικῇ βρῶσι und ποτός heißt, das heißt hier ἀληθινὰ βρῶσι und πόσι. Aber der Johannesevangelist nimmt an dieser grobsinnlichen Auffassung der Heilsaneignung Anstoß. Er sucht sie in tiefsinniger Weise zu vergeistigen: das Irdische ist vergänglich; aber das Göttliche kann nur in irdischem Gewand an den Menschen herankommen. Mit solch künstlicher Zurechtlegung ist freilich die sinnliche Heilsauffassung nicht überwunden.

Plinius schreibt in seinem Brief über die Christen an Trajan (X 97), auf seinen Befehl hin hätten die Christen Bithyniens ihre bis dahin üblichen Sonntagabendmahlzeiten aufgegeben, bei denen sie früher gemeinsam mancherlei unschuldige Speise genossen hätten. Nun hatte zu Anfang des zweiten Jahrhunderts das Abendmahl den Christen schon viel zu hohe Bedeutung, als daß sie seine Feier um des Statthalters

willen aufgeben konnten. Also ist nur zweierlei möglich: entweder man begnügte sich mit der häuslichen Feier, die vielleicht noch im Brauche war, oder man schloß von jetzt ab eine kurze Feier nur mit Brot und Kelch an den Morgengottesdienst an, der wenigstens hier in Bithynien nach der Schilderung des Plinius herkömmlich war.

Etwas später kämpft der syrische Bischof Ignatius von Antiochia gegen jede Zersplitterung der Abendmahlsfeier in einer Gemeinde; ich setze dabei die Echtheit der überlieferten sieben Briefe voraus: sind sie unecht, so sind sie doch wohl um die Mitte des zweiten Jahrhunderts geschrieben. Ignatius schreibt nach Ephesus, die Gemeinde solle häufiger zur Eucharistie Gottes zusammenkommen; sie solle ein Brot brechen: in Ephesus gab es ja schon zur Zeit des Paulus viele kleine Abendmahls-gemeinden (Ign. ad Eph. 13, 1; 20, 2). Nach Philadelphia schreibt Ignatius (c. 4): „seid eifrig, eine Eucharistie zu halten: denn ein Fleisch hat unser Herr Jesus Christus und ein Becher ist da zur Einigung mit seinem Blut; ein Altar wie ein Bischof mit Presbyterium und Diakonen.“ Mit dem Verschwinden der von Anfang an üblichen häuslichen Abendmahlsfeiern gewinnt das öffentliche Gemeindeabendmahl an Wichtigkeit; das zeigt sich auch daran, daß der Tisch, an dem die ganze Gemeinde zum Abendmahl kommt, hier zuerst als der eine ‚Altar‘ (θυσιαστήριον) der Gemeinde bezeichnet wird. Ein Zusammenschluß der Gemeinde tut aber um der Häretiker willen not: „die halten sich nämlich ferne von Eucharistie und Gebet; sie geben nicht zu, daß die Eucharistie das Fleisch unseres Erlösers Jesu Christi sei, das für unsere Sünden gelitten hat, und das der Vater durch seine Güte wiedererweckte. So widersprechen sie der Gottesgnade und sterben in ihren Grübeleien. Es nützte ihnen Liebe zu üben (ἀγαπᾶν), damit sie auch auferstünden“ (Smyrn 7, 1). Hier wird das Brot mit dem Ausdruck ‚die Eucharistie‘ bezeichnet; ob aber ἀγαπᾶν die Teilnahme am christlichen Liebesmahl bezeichnet, ist mir fraglich. Eher könnte man für den Gebrauch von ἀγάπη = Liebesmahl Smyrn 8, 2 anführen, wo verboten wird, ohne den Bischof οὐτε βαπτίζειν οὐτε ἀγάπην ποιεῖν; aber sicher ist diese Bedeutung auch hier nicht. Die dritte dafür angeführte Stelle Rom 8, 3 hat ganz anderen Sinn. Aber in der Stelle Smyrn 7, 1 findet Ignatius wieder eine Beziehung des Abendmahls zum Tode Jesu heraus: es ist das aus dem Tode erstandene Fleisch Christi, was im Abendmahlsbrote genossen wird; damit hat es die Kraft aus dem Tode zu erretten. So heißt dieses Brot im Brief nach Ephesus (20, 2) ein

Heilmittel zur Unsterblichkeit (φάρμακον ἀθανασίας), ein Gegengift gegen das Sterben (ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν), daß man in Jesu Christo allezeit lebe.“ Die Wunderwirkung dieser geheimnisvollen Speise wird hier also auf den schärfsten Ausdruck gebracht. Aber ähnlich wie dem Johannesevangelisten ist auch für Ignatius das Irdische nur ein Gleichnis. Enthusiastisch ruft er aus Röm 7, 3: „ich freue mich nicht vergänglicher Nahrung noch der Genüsse dieses Lebens. Gottes Brot begehre ich, das ist das Fleisch Jesu Christi, des Davidsohnes, und als Trank will ich sein Blut, das ist unvergängliche Liebe.“ ἀγάπη ἀφθαρτος ist hier die Bezeichnung des Göttlichen, das beim Genuß von Fleisch und Blut Christi in den Menschen kommt.

Bei Justin dem Märtyrer liegt Apol I, 66 ein besonderer Bericht über die Einsetzung des Abendmahls vor. Nach ihm „nahm Jesus das Brot, dankte und sprach: das tut zu meinem Gedächtnis, das ist mein Leib. Und in ähnlicher Weise nahm er den Kelch und sprach: das ist mein Blut, und gab ihn nur den Aposteln.“ Hier fehlt wie beim Kelch das Ausgießen, so beim Brot das Brechen. Also werden beide Bräuche zur Zeit Justins nicht mehr geübt worden sein. Beim Kelch fehlt auch jede Erwähnung des Bundes Jesu. Das ist ein Gedanke, der in der Christenheit niemals recht lebendig geworden ist. Um so deutlicher ist der Inhalt des Kelches als Blut Christi bezeichnet. Die ganze Rede Jesu ist eingeleitet mit dem Wiederholungsbefehl, da aber Zerbrechen und Ausgießen, worauf sich der Wiederholungsbefehl ursprünglich bezog, weggefallen sind, so muß er jetzt notwendig zu der Bildrede: das ist mein Leib, das ist mein Blut, in Beziehung treten: wenn die Jünger so handeln, wie Jesus jetzt handelt, dann empfangen sie Leib und Blut des Herrn. Der Bericht schließt mit der Bemerkung, daß der Genuß des h. Mahls auf die Apostel beschränkt war: Justin hebt ebenso wie die Didache (9, 5) hervor, daß nur Getaufte die Segensspeise genießen dürfen (I Apol 66 Anf.). Justin schildert nun auch zweimal die Abendmahlsfeier, Apol I, 65 das erste Abendmahl eines Neugetauften, Apol I, 67 den mit einer Abendmahlsfeier abschließenden Sonntagsgottesdienst.

Nach der Taufe wird der Täufling in die Gemeindeversammlung geführt, wo alle beten, sie selbst, der Neugetaufte und alle andern überall möchten gewürdigt werden, die Wahrheit zu erkennen und dann in Taten als gute Arbeiter und als Hüter der Gebote erfunden zu werden. Nach solchem Gebet küssen sich die Gemeindeglieder. Jetzt

bringt man dem Vorsteher der Versammlung Brot und einen Becher; über den Inhalt dieses Bechers muß besonders gesprochen werden. Der Vorsteher preist Gott und dankt ihm für diese Gaben. Das Volk erwidert mit Amen. Dann teilen die Diakonen beides, wofür gedankt wurde, aus und bringen auch den Nichtanwesenden davon.

Der Sonntagsgottesdienst ist für alle Christen eines Bezirks gemeinsam. Ein Abschnitt aus Evangelien oder Propheten wird vorgelesen, nicht durch den Vorsteher. Der Vorsteher mahnt dann zur Nacheiferung des Guten. Jetzt erheben sich alle zur εὐχή. Man bringt Brot und Trank. Der Vorsteher betet und dankt, das Volk sagt Amen, es schließt sich an Austeilung durch die Diakonen an Anwesende und Abwesende. Endlich gibt von den Wohlhabenden jeder nach Belieben eine Gabe beim Vorsteher ab, der für alle Notleidenden sorgt.

Der Name des Abendmahls ist bei Justin, wie in der Didache und bei Ignatius Eucharistie (Ap. I 66: ἡ τροφή αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῶν εὐχαριστία); das Brotbrechen wird bei Justin nirgends erwähnt. Die Didache setzt noch ein völliges Gemeindemahl voraus; bei Justin ist davon keinerlei Rede; wenn Axel Andersen (diese Ztschr. 1902 S. 218) im Anschluß an Augusti aus der dem Abendmahl folgenden Armenspende ein an das sonntägliche Abendmahl sich anschließendes Liebesmahl der Gesamtgemeinde herausliest, so gehört dazu mehr Phantasie, als ich besitze. Dagegen wissen wir allerdings nichts über die Tageszeit des von Justin geschilderten Sonntagsgottesdienstes. Justin hebt aber hervor, daß auch die Christen des umliegenden Landes daran teilnehmen: das macht eine Feier am Abend nicht eben wahrscheinlich. Dem Genuß des Abendmahls geht in beiden Darstellungen eine Bitte um Heiligung oder Verpflichtung zu heiligem Leben voraus. Das entspricht der seit Paulus geltenden Forderung würdigen Genusses.

Der Inhalt des Kelches ist seit Harnacks Untersuchung (Brot und Wasser die eucharistischen Elemente bei Justin, Texte und Untersuchungen VII 2 1891) ein Gegenstand der Erörterung. Auffallend sind die Ausdrücke des überlieferten Justintextes. I 65 heißt es προσφέρεται ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος. Es mag Zufall sein, daß in späten Handschriften die Worte καὶ κράματος fehlen. Der überlieferte Ausdruck kann nur heißen: ein Becher Wassers mit Zusatz von Mischtrank. Dabei wäre also das Wasser die Hauptsache, und auch der Zuguß von Wein ist schon vorher mit Wasser gemischt. Am Schluß desselben Kapitels heißt es, daß die Diakonen austeilten ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος. Es ist doch seltsam, daß hier der Trank nach seinen ein-

zeln Bestandteilen bezeichnet wird. Diese Gewissenhaftigkeit könnte sich ja aber vielleicht daraus erklären, daß die Überlieferung wegen Mk 14, 25 Wein verlangte, während der Inhalt des Bechers mehr nach Wasser aussah.¹ Und dasselbe gilt auch von der dritten Stelle I 67: ἄρτος προσφέρεται καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ. Man kann es also auch bei diesem Texte verstehen, daß die bösen Dämonen in Nachahmung der Abendmahlsitte der Christen Brot und einen Becher Wassers in den Mithrasdienst eingeführt haben (Apol I 66), und daß nach Dial 70 der Prophet Jesaja (33, 16) von Abendmahlsbrot und Abendmahlskelch redet, wo er sagt: ἄρτος δοθήσεται αὐτῷ καὶ τὸ ὕδωρ αὐτοῦ πικτόν. Es ist also möglich, daß unser heutiger Text den ursprünglichen Wortlaut des Justin bewahrt. Aber sicher ist, daß an zwei andern Stellen in diesen selben Justintext und mit Bezug auf das Abendmahl οἶνος fälschlich eingefügt ist (Apol I 54 Dial 69); daß Justins Schüler Tatian das Abendmahl mit Wasser feierte und daß zur Zeit Cyprians eine starke Richtung den Wein auch beim Abendmahl verschmähte.

Nun hat Jesus freilich bei der Stiftung des Abendmahls Wein getrunken (Mk 14, 25), auch in Korinth spielte beim δεῖπνον κυριακόν der Wein eine freilich nicht immer segensreiche Rolle (1 Kor 11, 21 ὅς μὲν πινῶ, ὅς δὲ μεθύει). Aber außer diesen beiden Stellen (zu Mk 14, 25 kommen natürlich die Parallelen Mt 26, 29; Lk 22, 18) ist an keiner Stelle vor Justin der Inhalt des Abendmahlskelches ausdrücklich genannt: nur von ποτήριον, πόμα, πόσις ist die Rede. Das hat seinen guten Grund. Auf den Inhalt des Abendmahlskelches achtete man ursprünglich überhaupt nicht; das ὁράκις ἐὰν πίνητε 1 Kor 11, 25 gibt kein Objekt an. Wenn aber die Jünger bei jedem Trunk ursprünglich die Gedächtnisfeier begingen, so haben sie das ohne Zweifel viel häufiger bei Wasser getan als bei Wein. Römische Christen konnten auf allen Weingenuß verzichten, ohne daß die Frage des Herrnmahls auch nur berührt wurde (Rom 14, 21). Es ist also auch sehr wohl möglich, daß Harnack Recht hat, wenn er die sicher störenden Ausdrücke κραμα und οἶνος als spätere Einfügungen in den echten Justintext betrachtet. Eine Verpflichtung, das Abendmahl mit Wein zu feiern, kannte man nicht.

An verschiedenen Stellen sucht Justin den heiligen Brauch zu deuten. Am klarsten ist Apol I, 66: „Es ist kein gewöhnliches Brot und kein gewöhnlicher Trank, den wir empfangen. Es ist Speise, die durch ein

¹ Eine Stütze erhält diese Auffassung durch Irenäus I 13, 2. Nur durch Wunder oder Betrug gewinnt der Inhalt des Abendmahlskelches (ποτήρια οἶνω κεκραμένα) eine rote Farbe.

Gebetswort Jesu“ — hier ist sicher an die Einsetzungsworte gedacht — „zur Eucharistie gemacht wurde. Wie nämlich Christus durch Gottes Wort Fleisch und Blut zu unserm Heile erhielt, so ist diese Speise durch Christi Wort Fleisch und Blut Christi geworden und ernährt nun unser Fleisch und Blut, indem sie es umwandelt.“ Das heißt ja: ein überirdisches Wesen hat durch ein Gotteswort irdische Art bekommen; diese seine irdische Art überträgt es durch sein Wort auf andern irdischen Stoff; der so verwandelte Stoff wird dann als Speise von uns genossen und verarbeitet. Durch diese Nahrung wird also eine wundersame Umgestaltung der Jünger herbeigeführt.

Im Dialog mit Trypho führt Justin sechsmal Mal I, 10—12 an, wonach Gott an den Opfern der Juden nichts liegt, da ihm überall unter allen Völkern Opfer gebracht werden, Justin bezieht das, wie schon die Didache 14, 3, auf das christliche Opfer, die Eucharistie: dial. 41. 117.—28. 29. 116. 128. Dabei sagt er c. 41, daß der Dank gegen Gott bei der Abendmahlsfeier sich auf zweierlei beziehe: einmal darauf, daß Gott die Welt mit allem was in ihr ist für den Menschen (διὰ τὸν ἄνθρωπον) geschaffen habe, und zweitens darauf, daß Gott uns von der Schlechtigkeit, in der wir gewesen sind, befreit hat und daß er die Mächte und Gewalten vollkommen vernichtet hat durch den der nach seinem Willen leidensfähig wurde. Hier hat Justin deutlich bestimmte Abendmahlsgebete vor Augen, die mit den in der Didache überlieferten nicht übereinstimmen: dadurch, daß ein göttliches Wesen in die Welt der Leiden eintrat, sind die bis dahin in ihr gebietenden Gewalten niedergeworfen und zerstört worden; davon wissen die Gebete der Didache nichts. So hebt Justin im Dialog mehrmals hervor, daß das Abendmahl an das Leiden Christi erinnern soll (41. 70. 117). Der Nachdruck liegt immer darauf, daß Christus leiblich wurde und damit leidensfähig (70: εἰς ἀνάμνησιν τοῦ σαρματωποιήσθαι αὐτὸν διὰ τοὺς πιστεύοντας εἰς αὐτὸν, δι' οὗ καὶ παθόντος γέγονε). Die Erlösungstat ist die Menschwerdung; das Leiden des Erlösers, an welches das Abendmahl erinnert, zeigt nur welches Maß der Entsagung in dem Entschluß der Menschwerdung lag: aber vollständig wird die Erlösung in Darreichung und Genuß von Leib und Blut Christi. Die Segnungen der Erlösung gelten aber nur für die, welche sich von aller Schlechtigkeit reinigen wollen.

Seit Paulus ist das Abendmahl die wunderbare Speise, welche dem Gläubigen göttliche Kräfte zuführt. Da ist es nicht auffallend, daß man schon frühe dieses Wunder auch sehen wollte. Irenäus erzählt von einem

Markus, der mit vielen Segenssprüchen den Mischtrank des Abendmahls purpurrot erscheinen ließ, als ob die göttliche Gnade selbst ihr Blut während seiner Gebete in den Kelch tröpfeln lasse; außerdem füllte er mit dem Inhalt eines kleinen, aber gesegneten Abendmahlskelches einen viel größeren Becher bis zum Überfließen, um daran die Fülle der göttlichen Gnade zu veranschaulichen (Iren. I 13, 2). Irenäus bekämpft diese Betrügereien.

Aber von dem wundersamen Charakter des Abendmahls ist Irenäus aufs tiefste überzeugt. Vom Brotbrechen hören wir bei ihm nur in wörtlicher Anführung von 1 Kor 10, 16 (V 2, 1); jede Beziehung des Abendmahls auf das Leiden Christi ist, wie schon in der Didache, verschwunden. — Nach dem Rate Christi sollen die Jünger die Erstlinge der Schöpfung Gott darbringen: so nahm Jesus das geschaffene Brot, dankte und sprach: das ist mein Leib. Und in gleicher Weise nannte er den unserer Schöpfung zugehörigen Becher sein Blut; so lehrt er eine neue Darbringung im neuen Bunde: dieses Opfer bringt nun die Gemeinde nach der Überlieferung der Apostel in der ganzen Welt dem dar, der uns die Nahrung gibt (vgl. Mal 1, 10. 11—Ir. IV, 17, 5). Der Opfernde muß aber rein sein, wenn sein Opfer heilig sein soll. Irenäus verlangt Dankbarkeit, lautern Sinn, ungeheuchelten Glauben, feste Hoffnung und glühende Liebe (IV 18, 1—3). Also zunächst ist das Abendmahl das christliche Dankopfer für die Naturgaben; der neue Bund wird in nüchternster Weise als die neue Religionsform im Gegensatz zu der alttestamentlichen Kultusweise verstanden. Um nicht ungerecht zu sein, darf man nicht vergessen, daß tatsächlich das Dankgebet Jesu auch beim letzten Mahl ein Dankgebet für die Naturgaben war. Aber diese Darbringung an Gott schließt nach Irenäus auch den Empfang einer höheren Gottesgabe ein.

„Wie Brot aus der Erde, wenn es die Anrufung Gottes vernimmt, nicht mehr gewöhnliches Brot ist, sondern Eucharistie, bestehend aus Zweierlei, einem irdischen und einem himmlischen, so sind auch unsere Leiber, wenn sie an der Eucharistie teilhaben, nicht mehr vergänglich, da sie die Hoffnung einer ewigen Auferstehung haben.“ Also „kann das von Leib und Blut des Herrn 'genährte Fleisch dem Untergang nicht verfallen“ IV 18, 5.

An anderer Stelle beschreibt Irenäus den Vorgang so (V 2, 3): „der Weinstock, zur Erde gebeugt, gibt zu seiner Zeit Frucht; das Weizenkorn, in die Erde gelegt, vervielfältigt sich nach Gottes Willen; dann im Gebrauch der Menschen hören Wein und Brot Gottes Wort und werden

so Eucharistie d. h. Leib und Blut Christi. Ebenso werden unsere Leiber in die Erde gelegt, verwesen und durch Gottes Wort auferstehen, wenn sie von der Eucharistie genährt sind.“

Das ist das Ziel, dem die Entwicklung der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche zustrebte. Das Brechen des Brotes, das Ausgießen des Kelches, das Gedenken an den Tod Jesu sind verschwunden; der Schöpfergott erhält als Zeichen der Dankbarkeit für die Naturgaben ein Opfer von Brot und Trank, die Erstlinge seiner Schöpfung. Aber diese Gaben sind zugleich eine geheimnisvolle Segensquelle für den Menschen, welcher das Opfer bringt: er wird dadurch fähig in das ewige Leben einzugehen. Von diesem Geheimnis weiß Jesus nichts: als ihm das Brot in auffallender Weise zerbrach, sah er darin ein Vorzeichen seines Todes und wollte in der Sitte solchen Brotbrechens den Seinigen ein gemeinsames Erinnerungszeichen an ihn geben: das scheint die *Didache* noch zu kennen; der spätern Gemeinde ist es abhanden gekommen. Und Jesus verkündigte beim Ausgießen des letzten Bechers den Anbruch eines neuen ewigen Bundes zwischen Gott und seinem Volk; da wünschte er, daß seine Jünger fernerhin von ihrem Trank einen Becher zu seinem Gedächtnisse ausgössen. Aber für diesen Brauch der Christenheit ist schon das Lukas-evangelium der späteste Zeuge.

Lobstein hat seiner einstmals abschließend erscheinenden Abhandlung über das Abendmahl (*la doctrine de la sainte cène*, Lausanne 1889) das Motto aus Luther gegeben: „*Jam missa, quanto vicinior et similior primae omnium missae, quam Christus in coena fecit, tanto christianior.*“ Aber eine Rückführung der heutigen Abendmahlsfeier auf die ursprüngliche Form ist undurchführbar; nur darauf kann und soll man hinarbeiten, daß nichts anderes als das Evangelium durch diese Feier gepredigt werde.

Simon Magus in der altchristlichen Literatur.

Von Hans Waitz in Darmstadt.

Wie der Simon Magus in der altchristlichen Legende die Fähigkeit hat, sein Angesicht zu verwandeln,¹ so erscheint er auch in der altchristlichen Literatur in den verschiedenartigsten Gestalten. Bald tritt er als Magier und Pseudomessias auf, bald als eine Karrikatur des Apostels Paulus und der Antichrist, bald als Gnostiker und Archihäretiker, bald als Vertreter des Marcionitismus, ja sogar des Heidentums.

Demgemäß wird er auch in den wissenschaftlichen Bearbeitungen auf das verschiedenste dargestellt. Entweder wird er als geschichtliche Persönlichkeit überhaupt nicht anerkannt und als ein Phantasiegebilde bezeichnet, in dem als geschichtlicher Kern niemand anders als der Apostel Paulus stecke, oder er wird anerkannt, zugleich aber identifiziert mit einem cyprischen Juden Simon, von dem Josephus erzählt,² oder unterschieden von dem Gnostiker Simon, dessen die Häreseologen gedenken. Und mannigfaltig wie die Darstellungen des Simon Magus sind auch die Versuche, die Widersprüche zu erklären, die sein Bild in der altchristlichen Literatur aufweist.

Wenn ich das geschichtliche Problem, das damit gegeben ist, von neuem aufnehme, so gehe ich von denjenigen Schriften aus, die mit Recht als der Schlüssel dazu bezeichnet worden sind, von den sogen. Pseudoklementinen. Indem ich im allgemeinen dafür auf meine Abhandlung hierüber verweise, die in den Texten und Untersuchungen N. F. X, 4. erschienen ist, bemerke ich nur dies, daß ich insofern eine neue Grundlage für die vorliegende Untersuchung gewonnen habe, als ich für die pseudoklementinischen Homilien und Rekognitionen bezw. deren gemeinsame Grundschrift³ hauptsächlich zwei Quellenschriften nachweisen zu können glaube: 1) Πράξεις Πέτρον, die um 210 auf Grund

¹ Vgl. Rec. 2, 9 (10, 56) Hom. 2, 32. 34 (20, 14).

² Vgl. Jos. Ant. XX, 7, 2.

³ Sie ist nach meiner Annahme zwischen 220—230 in synkretistisch gerichteten, aber katholisch denkenden Kreisen der römischen Gemeinde entstanden.

älterer Petrusakten von einem katholischen Kleriker in Antiochien verfaßt sind; 2) *Κηρύγματα Πέτρου*, eine Schrift antipaulinischen Charakters, die bald nach 135 in Cäsarea in einer judenchristlich-gnostischen Sekte entstanden und später unter Benutzung von Justins Antimarcion in antimarcionitischem Interesse überarbeitet worden ist. Indem der Verfasser des Klemensromanes, der klementinische Redaktor, die Erzählung jener Petrusakten, deren Helden der Apostel Petrus und der Magier Simon sind, als Rahmen benutzte, in den er u. a. auch die *Κηρύγματα Πέτρου* einfügte, übertrug er, was hier von Paulus bzw. Marcion gesagt war, auf den Magier Simon, der so nicht nur Paulus, sondern auch Marcion, ja zugleich auch Vertreter der heidnischen Volksreligion und Philosophie wurde. Hat daher das Simonbild der Klementinen zweifellos, wie die Tübinger Schule erkannt und nachgewiesen hat, an einzelnen Stellen paulinische Züge, so erklärt sich doch dies nicht auf dem Wege der Tendenzkritik, sondern allein auf dem der Literarkritik. Und es ist nicht nur unrichtig, den Simon in den Klementinen als eine Karrikatur des Paulus aufzufassen, sondern es läßt sich mit den Mitteln der Quellenkritik nachweisen, daß der Magier Simon hier niemals als ein Gegenstück zu dem großen Heidenapostel gedacht worden ist.

Dürfen wir daher von dem Simon, qui et Paulus absehen, den erst kürzlich noch Hilgenfeld für sich in Anspruch genommen hat,¹ so müssen wir um so ernstlicher an die Aufgabe herantreten, die geschichtliche Gestalt dieses Simon Magus sowie die Wandlungen darzulegen, die sie im Laufe der ersten Jahrhunderte durchgemacht hat.

I.

Wenn die Tübinger Schule ihrer tendenziösen Auffassung gemäß ein Interesse daran hatte, die Existenz eines Magus Simon zu leugnen,² so ist sie doch selber dazu zurückgekehrt, sie anzuerkennen.³ Und es muß auch mit ihm als einer geschichtlichen Größe gerechnet werden.

Das übereinstimmende Zeugnis von einem Magier Simon, der in Samarien wirkte, wie es in Act. 8 bzw. in deren Quelle,⁴ bei dem aus Samarien stammenden Justin, Apol. I 26. 56; Dial. c. Tryph. 120, bei Irenäus, adv. haer. I 23; Tertullian, de anima 34; Hippolyt, Philos. VI 7

¹ Vgl. Zeitschr. f. w. Th. 1903 S. 330.

² Vgl. Lipsius in dem Artikel Simon in Schenkels Bibellexikon V 301 ff., sowie Lüdemann, Prot. Kirchenzeit. 1887 S. 960 f.

³ Vgl. Hilgenfeld Ketzergeschichte des Urchristentums 1884. 163 ff. Lipsius Apokryphe Apostelgeschichten II 1 36. 56.

⁴ Vgl. dazu meine Abhandlung über die Pseudoklementinen in T. u. U. NF X. 4, S. 223 f.

Euseb, h.e. II, 13 ff., Epiphanius adv. haer. 21; Theodoret haer. fab. I, 1. Const. ap. VI 7 sowie in den Petrusakten¹ vorliegt, kann nicht anders als eine historische Überlieferung bezeichnet werden. Dies um so sicherer, als es nicht auf eine gemeinsame Quelle zurückgeführt werden kann.

Dazu beweist die Existenz einer Sekte der Simonianer, daß auch ein Simon existiert hat, auf den jene Sekte zurückgeht. So erzählt schon um die Mitte des 2. Jahrhunderts Justin in seiner 1. Apologie den Römern, daß fast alle Samaritaner, wenige aber auch unter den andern Völkern den Magier Simon, der zur Zeit des Klaudius (41—54) nach Rom gekommen sei, als ersten Gott bekannt und verehrt hätten (Apol 1, 26). An einer anderen Stelle derselben Schrift wiederholt er diese Angabe, indem er hinzufügt, daß auch noch zu seiner Zeit viele zu den Anhängern Simons gehörten (1, 56f.). In seinem Dialog c. Tryph. 120 bezieht er sich ausdrücklich auf diese Ausführungen und bemerkt dazu, daß er sich bei seinen Angaben von keinen Rücksichten auf seine Landsleute, die Samaritaner, habe leiten lassen. Andernfalls — das ist der Sinn der Stelle — hätte er in ihrem Interesse besser verschwiegen, daß sie ihrem Landsmann, dem Magier Simon, anhängen. Sonach muß noch zur Zeit Justins die göttliche Verehrung Simons in Samarien volkstümlich gewesen sein. —

Noch nicht ein halbes Jahrhundert später gibt uns Irenäus weitere Kunde von der Existenz einer religiösen Gemeinschaft der Simonianer. Ist er auch in seiner Darstellung des Lebens und der Lehre Simons (adv. haer. I, 23, 1—3) von Justin, u. zw. von dessen verlorenem Syntagma wider alle Häresien, abhängig, so hat er doch seine Kenntnis von den Simonianern (I, 23, 4) anderswoher geschöpft. Denn wenn er hier von Götterbildern des Simon und der Helena redet, welche die Simonianer nach Zeus- und Athenebilder verfertigten und verehrten,² so hat er diese Bemerkung nicht dem Justin entnommen, der sie, falls er sie kannte, sicher nicht unterdrückt hätte, wo er von der göttlichen Verehrung Simons durch eine Bildsäule mit der Inschrift Simoni deo sancto redet (Apol. 1, 26. 56).³ Also hat noch zur Zeit des Irenäus eine Sekte der Simonianer bestanden, die nach seiner Darstellung wesentlich okkultistischen Charakter hatte.

¹ Vgl. Rec. 2, 7 Hom. 2, 22, Act. Petr. c. Sim. ed. Lipsius et Bonnet I Lips. 1891 48. 49.

² Davon spricht auch Hippolyt, Philos. VI, 20, doch offenbar nach Irenäus.

³ Diese Bildsäule war jedoch nicht dem Simon, sondern der alsabinischen Gottheit Semo Sancus geweiht.

Dasselbe bezeugt Tertullian (de anima 57). Auch er kennzeichnet sie als Okkultisten, die sich mit Geisterbeschwörungen abgeben. Diese eigenartige Notiz beweist übrigens, daß er seine Kenntnis nicht aus Justin oder Irenäus geschöpft hat, und bezeugt uns also von neuem durchaus selbständig die Existenz einer simonianischen Sekte.

Als dritter Abendländer kommt Hippolyt in Betracht (Philos. VI, 19). Hat er auch seine Kenntnis z. T. aus Irenäus, so weiß er doch, daß es Anhänger des Simon und der Helena *ἐν τῷ νόμῳ* gibt. Dazu bringt er aus einem Buch, das er dem Simon beilegt und das jedenfalls in seiner Sekte kanonische Bedeutung hatte, größere Auszüge.¹ Sicher hat auch er noch Simonianer gekannt.

Alle drei Häreseologen des Abendlandes lassen es in der Schwebe, wo diese Sekte bestand. Doch liegt es nahe, an das Abendland, besonders Rom zu denken. Namentlich kann man sich bei Hippolyt nur Rom als den Boden denken, auf dem er sie und ihr heiliges Buch hatte kennen lernen.²

Aber auch im Morgenland hat sie noch um dieselbe Zeit (\pm 200) bestanden.

Schon Celsus, der in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts und wohl im Orient (Alexandrien?) lebte, hat sie gekannt (vgl. Orig. c. Cels. V, 62). Auch Clemens Alex. hat von ihr Kenntnis gehabt (Strom. II, 11 52) und ebenso Origenes (c. Cels. I, 57). Doch ist letzterer der Meinung, daß es in der ganzen Welt kaum mehr als 30 gebe; ja an einer andern Stelle c. Cels. VI, 11) spricht er die Vermutung aus, daß überhaupt keine Anhänger Simons mehr existierten. Die Didaskalia (VI, 9) weiß jedoch noch von solchen. Auch zur Zeit des Epiphanius (adv. haer. 21) ebenso des Euseb (h. e. II 1, 12) muß noch die Sekte bestanden haben; zur Zeit des Theodoret (haer. fab. I 1) war sie aber bereits im Morgenlande erloschen. Im Abendlande ist die pseudocyprianische Schrift de rebaptismate 16 der letzte Zeuge für sie, indem sie erzählt, daß die Simonianer bei der Taufe Feuer über dem Wasser erscheinen ließen.

Nach alledem kann nicht geleugnet werden, daß es eine simonianische Sekte gab, welche nach Justin besonders in Samarien weit verbreitet und noch in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts so zahlreich war, daß ein Heide wie Celsus Kenntnis von ihr hatte.

¹ Vgl. darüber unten S. 140 f.

² Die apostol. Konstitutionen VI, 9 bemerken ausdrücklich das Aufkommen der Simonianer in Rom. Doch beruht diese Bemerkung, die in der Didaskalia fehlt, nur auf einem Schluß aus der vorhergebrachten Erzählung von dem Ende Simons in Rom.

Ihre Existenz hat die Existenz einer Persönlichkeit zur Voraussetzung, nach der sie sich nannte. Damit bestätigt sie uns, was uns schon die patristischen Zeugnisse bewiesen, daß es einen Simon gegeben hat, auf den sie sich zurückführte. Seine Geschichtlichkeit leugnen kann daher nicht anders denn mit Harnack¹ als eine schwere Verirrung der Kritik bezeichnet werden. Sicher wäre sie überhaupt nicht in Frage gezogen worden, wenn man sich nicht durch die Auffassung des Simon in den Klementinen als des Paulus dazu hätte verleiten lassen.

Wer aber war der Simon, den jene Sekte als ihr Haupt verehrte?

Ihre ursprünglich zahlreiche Verbreitung in Samarien, die uns Justin bezeugt, sowie ihr okkultistischer Charakter lassen von vorn herein vermuten, daß er kein anderer war als jener samaritanische Magier Simon, der uns in der altchristlichen Literatur genugsam begegnet ist.

Das bestätigen uns aber die patristischen Zeugnisse selber.

Wie man auch über den Bericht Act 8 urteilen mag, so wird man ihn doch — wenn man ihm nicht mehr eine antipaulinische Tendenz zuerkennen kann — als Urkunde wenigstens dafür betrachten dürfen, daß zur Zeit der Apostel in Samarien ein Magier namens Simon lebte, der großes Aufsehen erregte.

Unabhängig hiervon bezeugt auch Justin (Apol. I 26. 56), daß er eine sichere Überlieferung von seinem Landsmann gehabt hat, der aus dem Flecken Gittä in Samarien stamme und unter dem Kaiser Klaudius nach Rom gekommen sei.²

Ein weiteres Zeugnis für diesen Simon, den Zeitgenossen der Apostel, das sowohl von der Apostelgeschichte als auch von Justin unabhängig ist, gibt Clemens Alex. an einer — allerdings viel umstrittenen — Stelle (Strom. VII, 17, 107)³ die, wörtlich genommen, zu dem Nonsens führt, daß Marcion ein Altersgenosse des Petrus war, und die daher nur ironisch in

¹ Dogmengeschichte I, 179. Anm. 1.

² Vgl. Iren. adv. haer. I, 23, 1; Tert. Apol. 13; Eus. h. e. II 13; Epiphan. adv. haer. 21.

³ Μαρκίων γάρ κατὰ τὴν αὐτὴν αὐτοῖς ἡλικίαν γενόμενος ὡς πρεσβύτερος νεωτέρους συνεγένετο μεθ' ὃν Σίμων ἐπ' ὀλίγον κηρύσσοντος τοῦ Πέτρου ὑπήκουεν. Die Korrektur von Is. Voß u. Pearson, μεθ' ὧν oder von Baraterius μεθ' οὗ statt μεθ' ὃν ist willkürlich; die Auslegung des Valesius von μετὰ = ante ist unrichtig. Die Beziehung der Worte μεθ' ὃν auf Basilides — durch Annahme einer größeren Parenthese —, wie sie von Dodwell, diss. in Iren. 19 vorgeschlagen wird, ist gekünstelt und stört die ganze Symmetrie des Gedankengangs, wonach zu jedem der von Klemens hauptsächlich bekämpften Häretiker, Basilides, Valentin und Marcion, ein zweiter und älterer als Sektenhaupt hinzugefügt wird. Demnach kann hier Simon im Sinne des Klemens nur als Lehrer des Marcion betrachtet werden, ähnlich wie er bei Justin als der Urheber aller Ketzereien und so auch Marcions erscheint.

dem Sinne genommen werden kann: Alle Häretiker suchen ihre Lehren bis in die apostolische Zeit hinauf zu datieren. So beruft sich Basilides auf Glaukias, den Dolmetsch des Petrus, Valentinus auf Theodas, den Bekannten des Paulus, so auch Marcion auf Simon, der die Predigt des Petrus hörte. Wenn Klemens den Simon als Zuhörer der Predigten des Petrus bezeichnet, muß er einen andern Bericht als Act 8 im Auge haben, da hier Simon nur als Zuhörer der Predigten des Philippus und als Gegner des Petrus charakterisiert ist. Diesen Bericht kann er aber auch nicht aus Justin geschöpft haben, welcher von einem Zusammenreffen des Simon und Petrus nichts weiß.

Sehen wir von allen weiteren Nachrichten bei den Kirchenvätern ab, unter denen noch besonders Epiphanius selbständige Kenntnis verrät, so werden wir nicht daran zweifeln, daß der hier genannte Simon der Stifter der simonianischen Sekte ist.

Demgegenüber hat Kreyenbühl¹ für diese Sekte wohl auch einen Gründer gefordert. Indem er aber ihn in dem Verfasser des simonianischen Buches ἀπόφασις μεγάλη sieht, aus dem Hippolyt Auszüge gibt, versetzt er ihn in den Beginn des 2. Jahrhunderts und unterscheidet ihn von dem Simon, den Justin als Urheber der simonianischen Häresie nennt. Nun aber ist es schon an und für sich sehr unwahrscheinlich, daß ein Buch wie die ἀπόφασις μεγάλη, in dem Simon als Inkarnation der Gottheit erscheint, ihn selber zum Verfasser habe. Völlig unhaltbar aber erscheint die Vorstellung, daß dies Buch schon am Anfang des 2. Jahrhunderts vorhanden gewesen sei, wenn man das Schweigen der Kirchenväter, besonders des Justin und Irenäus, in Betracht zieht. Die Hypothese aber, diese beiden Häreseologen hätten ihre Nachrichten von der simonianischen Gnosis mit Hippolyt aus der ἀπόφασις geschöpft, erweist sich gerade da, wo man auf sie die Probe machen kann, als unhaltbar; denn nachweislich haben sie aus den uns durch Hippolyt bekannten Abschnitten der ἀπόφασις nichts genommen. Dann aber haben sie dies Buch überhaupt nicht gekannt, dies um so sicherer, als Hippolyt in dem, was er mit Justin und Irenäus gemeinsam hat, nicht aus der ἀπόφασις, sondern aus Irenäus geschöpft hat. Wenn endlich Kreyenbühl a. a. O. 201 zur Begründung seiner Hypothese einen Anachronismus darin zu erkennen vermeint, daß nach Justin Simon, der Lehrer des Menander dessen Schüler die Zeitgenossen des Apologeten waren (Apol. I, 26), ein Zeitgenosse der Apostel gewesen sei, so können wir einen chronologischen

¹ Evangelium der Wahrheit. Berlin 1900, 199 ff., 217 ff.

Widerspruch nicht darin finden und müssen es überhaupt ablehnen, aus der Bezeichnung des Schülerverhältnisses chronologische Daten zu gewinnen.

Aber auch angenommen, Justin, der in der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts in Samarien lebte, habe das Verhältnis des — von Kreyenbühl angenommenen — in dieser Zeit lebenden Gnostikers Simon zu dem Zeitgenossen der Apostel, dem Magier Simon, nicht mehr so deutlich erkannt wie Kreyenbühl, so bleibt doch noch die Nachricht der Apostelgeschichte und des Clemens Alexandrinus übrig. Wir werden daher an der Identität des Magiers und des Oberhauptes der simonianischen Sekte festhalten, wenn wir auch nicht verkennen, daß der Magier und der Gnostiker Simon sehr verschiedene Züge an sich tragen (s. u. S. 13f.).

Wie aber verhält sich dieser Magier Simon zu dem Magier Simon von dem Josephus Antiqu. XX, 7, 2 erzählt, daß er seinen Freund, den römischen Prokurator Felix, mit Drusilla, der Frau des Königs Azizus von Emesa, verknüpft habe?

Nach Kreyenbühl (a. a. O. 205 ff.) freilich soll auch dieser Simon niemals existiert haben. Was vielmehr Josephus von ihm erzählt, seien nichts als Verleumdungen, die die Juden gegen Paulus, von ihnen Simon genannt, erhoben hätten. Aber abgesehen davon, daß auch dieser Hypothese die unrichtige Kombination des Magiers Simon und des Apostels Paulus zu Grunde liegt, so ist gar nicht einzusehen, was Schmiedel¹ mit Recht hervorhebt, wie Juden dazu gekommen sein sollen, dem Paulus den Namen Simon zu geben. —

Ähnlich hat Krenkel, Josephus und Lukas, Leipzig 1894 178 ff. in dem Simon Magus des Josephus den Apostel Paulus gefunden und nur im Unterschiede von Kreyenbühl die Kuppelei der Drusilla auf judenchristliche Verleumdung zurückgeführt. Aber ist auch diese Hypothese denkbarer als die Kreyenbühls, so beruht doch auch sie auf einer unrichtigen, tendenziösen Auffassung des Apostels Paulus. Überdies mühen sich beide Hypothesen vergeblich ab, eine ausreichende Erklärung dafür zu geben, wie Paulus dazu kam, ein Κύριος τὸ γένος zu werden. Denn dazu genügt doch nicht die Erzählung Act 13, 6 ff. Ebenso lassen es beide, besonders aber Krenkel, unerklärt, wie der jüdische Geschichtsschreiber Josephus darauf verfiel, eine derartige, von jüdischem bzw. judenchristlichem Haß gegen Paulus erfundene Verleumdung als rein geschichtliche Anekdote aufzufassen und so in sein Geschichtswerk aufzunehmen.

¹ Art. Simon Magus in Encycl. Bibl. p. 4556.

Wir müssen daher nach wie vor dem Simon des Josephus zugestehen, daß er eine geschichtliche Größe ist.

Ist er aber dann nicht derselbe, wie der Simon der Kirchenväter?

Allerdings ist jener Simon ein Jude und Cyprier von Geburt, dieser dagegen ein Samariter aus dem Flecken Gittä, und der Name Simon kommt verhältnismäßig so oft vor, daß mit gutem Grunde beide als zwei verschiedene Persönlichkeiten angesehen werden können.¹ Aber es ist doch auffällig, daß in derselben Zeit und in derselben Gegend zwei Magier gelebt haben sollen, welche beide eine große Rolle spielten und Simon hießen; und es ist sehr wohl möglich, daß beide ein und dieselbe Persönlichkeit sind, wie le Moyne, Ittig, Basnage, J. Chr. Wolf, Havercamp, Neander und Simson vermutet haben.² In diesem Falle muß man sich fragen, welcher Nachricht man mehr Glaubwürdigkeit beimessen darf, ob der des Palästinensers Josephus oder der des Samaritaners Justin. Für Josephus spricht, daß er der Zeit nach dem Simon weit näher steht als Justin. Da er jedoch öfters und gerade in den letzten Büchern seiner Archäologie in seinen Nachrichten recht flüchtig und nicht immer zuverlässig ist, kann man bei ihm auch leicht einen Irrtum annehmen. Wahrscheinlich hat er durch mündliche Überlieferung die Geschichte von der durch einen Magier Simon vermittelten Heirat des Felix und der Drusilla gehört. Dabei hat er vielleicht vernommen, daß dieser aus Gittä stamme.³ Unbekannt mit dem samaritanischen Flecken Gittä,⁴ hat er dieses Gittä (= hebr. Gittim) mit der Hauptstadt Cyperns Cittium (= hebr. Kittim) verwechselt⁵ und so den Magier Simon zu einem Cyprier und, da er einen jüdischen Namen führte, zu einem Juden gemacht. Wird man daher in diesen Angaben über die Heimat Simons dem Josephus einen Irrtum zutrauen können — die übrigen Angaben des Josephus, wie die Heiratsvermittlungsgeschichte, sind gewiß historisch —, so wird man die ganz bestimmt wiedergegebene Notiz Justins als zuverlässig betrachten müssen, d. h. man wird in dem

¹ Vgl. Möller Artikel Simon in Herzog R. E.² XIV 249.

² Vgl. dazu Simson, das Leben Simons des Magier in Zeitschr. f. hist. Theol. 1841. XI. 3. 20.

³ So Justin: ἀπὸ κύμης λεγομένης Γιττῶν (so Eus. h. e. II, 13, 3. bezw. Γιτθῶν Epiph. haer. 21, 1). Der Ort hieß wahrscheinlich Γίττα. Vgl. Lipsius die Quellen der römischen Petrusage Kiel 1872 33 Anm.

⁴ Josephus Ant. VI, 13, 10 kennt noch die alte Philisterstadt Gath (Γίττα oder Γέττα).

⁵ Epiph. adv. haer. 30, 25 sagt Κίτιον ἢ Κυπρίων νῆσος καλεῖται· Κίτιοι γὰρ Κύπριοι καὶ Ῥόδιοι. Nachträglich finde ich dieselbe Annahme bei Hort, Clementine Recognitions London 1901 126 f.

Magier Simon des Josephus und in dem des Justin ein und dieselbe Persönlichkeit erblicken dürfen.

Über die Zeit dieses Simon würden die Nachrichten des jüdischen Geschichtsschreibers einerseits und die der hier in Betracht kommenden altchristlichen Schriften andererseits im wesentlichen harmonieren.

Nach Josephus weilte er in Cäsarea zur Zeit des Felix, der 52—60 dort Prokurator war. Da Felix nach Tacitus, *Annal.* XII, 54; *Hist.* V, 9, ehe er von Klaudius zum Prokurator von Judäa ernannt wurde, und zwar schon lange vorher neben seinem Amtsvorgänger Ventidius Cumanus einen Teil der Provinz Samaria verwaltete, kann er sehr wohl bei diesem Aufenthalt den Simon näher kennen gelernt haben, um ihn später als Heiratsvermittler zu benutzen, vorausgesetzt, daß der Simon des Josephus derselbe ist, wie der des Justin.

Wenn alsdann dieser berichtet,¹ daß er unter Klaudius (41—54) nach Rom gekommen sei, so braucht er sich in dieser ganz bestimmten Zeitangabe nicht deswegen zu irren, weil er sich in der Notiz von der göttlichen Verehrung Simons geirrt hat (s. o. S. 123 Anm. 3). Hat aber Simon dem Felix als Heiratsagent gedient, dann wird er allerdings nicht eher als in den letzten Jahren des Klaudius nach Rom gekommen sein. — Aus dem Berichte der Apostelgeschichte, wie auch aus der oben angeführten Bemerkung des Clemens Alexandrinus läßt sich nicht mehr entnehmen, als daß er ein Zeitgenosse des Apostels Petrus war. Übrigens wissen auch die apokryphen Petrusakten von seinem Auftreten unter Klaudius zu erzählen,² obwohl sie sonst im Widerspruch hiermit den römischen Konflikt des Simon und des Petrus in die Zeit Neros verlegen. Ob sie hierin Justin folgen, wird sich nicht sicher ausmachen lassen.

Gegen diese chronologische Feststellung kann, wie schon Simson (a. a. O. 21 f.) richtig hervorgehoben hat, die Bemerkung des Hegesipp bei Eus h. e. IV 22, 5³ nicht, wie von Beausobre geschehen, ins Feld geführt werden, da sie nichts anders besagt, als daß Simon gleichwie Thebuthis aus den jüdischen Sekten hervorgegangen sei.

Was die Klementinen bzw. die hier verarbeiteten Πράξεις Πέτρου (Rec. 2, 7 Hom. 2, 22. 25) von den Eltern Simons und seiner Erziehung in Alexandrien erzählen, gehört in das Gebiet der Sage, deren etwaige geschichtliche Unterlage nicht mehr festgestellt werden kann. Eben-

¹ Apol. I, 26. 56. Vgl. Iren. adv. haer. I 23, 1. Tert. Apol. 13. Eus. h. e. II, 10 Theodoret haer. fab. I, 1.

² Vgl. Act. Petr. c. Sim ed. Lips. et Bonnet I 49.

³ Ἀρχεται δ' ὁ Θεόουθις διὰ τὸ μὴ γένεσθαι αὐτὸν ἐπίσκοπον ὑποφθεῖρην, ἀπὸ τῶν ἐπὶ αἰρέσεων ὧν (καὶ αὐτὸς ἦν ἐν τῷ λαῷ), ἀφ' ὧν Σίμων, ὅθεν οἱ Σιμωνιανοὶ κ. τ. λ.

dahin sind ihre Angaben von den Beziehungen Simons zu dem Hemerobaptisten Johannes und dessen Schüler Dositheus zu rechnen. Denn sie sind als der sagenhafte Niederschlag einer Geschichtsauffassung zu betrachten, wie sie bei Justin, Hegesipp (bei Eus. h. e. IV, 22, 7), in der als 7. Buch in die *Κηρύγματα Πέτρου* aufgenommenen Quellenschrift (Rec. I, 54) sowie in den apostolischen Konstitutionen vorliegt, wonach die Johannesjünger (Baptisten bei Justin Dial c. Tryph. 80, Hemerobaptisten bei Hegesipp und Const. ap. VI 8, Johannesjünger Rec. I, 54) und die Dositheaner (bei Hegesipp sowie Const. ap. VI, 8 mit den Simonianern, Rec. I, 54 neben den Samaritanern) zu den vorchristlichen (jüdischen) bzw. ersten christlichen Häresien gehören und demnach als Vorläufer der Simonianer anzusehen sind.¹

Über die Wirksamkeit Simons enthält die Apostelgeschichte (Act. 8, 9—24) den ältesten Bericht. Danach hat er in Samarien magische Künste getrieben und durch seine Wunder die Menge in Staunen gesetzt (8, 9. 11). Dasselbe berichtet Justin, Apol. I, 26. 56, indem er seine magischen Künste als Werke der Dämonen ansieht. Ihm folgt Iren. adv. haer. I 23, 1. Damit stimmt nicht nur die allgemein übliche Bezeichnung Simons als eines Magiers, sondern auch die Nachricht des Irenäus und Tertullian, sowie der Schrift *de rebaptismate* (s. o.), daß seine Anhänger Zauberei, insbesondere Totenbeschwörungen betrieben. Eine alte, auf Justins *Syntagma κατὰ πασῶν τῶν αἰρέσεων* zurückgehende Quelle, die im Carm. adv. Marc. I 157—159 erhalten ist,² erwähnt als Beweise seiner magischen Verblendung, daß er überall hindurch wandern und fliegen könne. Eine ähnliche Überlieferung liegt bei Arnobius adv. gentes II, 12 vor, wonach Simon in Rom auf einem Wagen mit einem feurigen Viergespann gen Himmel zu fahren versucht habe. Auf einen Flugversuch Simons deutet auch Epiph., haer. 21, 5 hin.

Was die apokryphen Apostelgeschichten, die klementinischen *Πράξεις Πέτρου*³ sowie die späteren Petrusakten⁴ davon erzählen, harmoniert mit

¹ Die Hinterordnung der Dositheaner hinter die Simonianer bei Hegesipp (Eus. IV, 22) bedeutet nicht eine zeitliche Nachordnung, da ja dann Hegesipp, wie Hilgenfeld, *Judentum und Judenchristentum* Leipzig 1886, S. 42 Anm. 80 richtig bemerkt, die von ihm an derselben Stelle noch hinter die Dositheaner gestellten Masbotheer zeitlich erst nach Simon und Dositheus gerechnet haben mußte, während er sie doch schon zu den 7 jüdischen Stammhäresien zählt (Eus. h. e. IV, 22, 7), hier neben den Hemerobaptisten.

² Vgl. meine Schrift, *Das pseudotert. Gedicht adv. Marcionem* Darmstadt 1901, S. VII.

³ Vgl. Rec. 2, 9; 3, 47. 48. 60. Hom. 2, 32. 34; 3, 30; 4, 4.

⁴ Vgl. Act. Petr. c. Sim I. c. 61. 71 Act. Petr. et Paul. I. c. 194.

den angeführten patristischen Zeugnissen; zeigt jedoch durchgängig eine Weiterbildung der Legende. Offenbar übertrug man auf Simon, der als Magier bekannt war, allerlei von dem, was man sich damals von andern Göeten wie z. B. Apollonius von Tyana u. a. zu erzählen wußte.

Seine magische Kunst, vielleicht auch sein dadurch vermittelter Umgang mit dem römischen Prokurator von Samarien, Felix, verliehen ihm unter den Samaritanern ein derartiges Ansehen daß er den Anspruch erheben konnte, ein großer zu sein (Act 8, 9). Dieses wieder bildete die Voraussetzung für die Bezeichnung, die ihm das samaritanische Volk beilegte: οὗτός ἐστιν ἡ δύνημις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη, indem es ihn geradezu als ein höheres Wesen, einen Engel verehrte.¹ Daß er der Magier, mit dem Evangelisten Philippus anknüpfte, während dieser in Samarien wirkte, Kranke und Dämonische heilte (Act 8, 1 f. 13 ff.), wird nicht von vornherein deswegen für völlig unhistorisch angesehen werden müssen, weil der Bericht der Apostelgeschichte überhaupt nur in später überarbeiteter Gestalt vorliegt.² Vielmehr wird er insoweit als zuverlässig gelten dürfen, als an Stelle des Philippus der Apostel Petrus eingesetzt wird. Ein Zusammentreffen des Petrus und Simon (in Samarien bezw. Syrien) setzten ja auch nicht nur Klemens von Alexandrien, sondern auch die Petrusakten voraus.³

Daß Simon sich später in Cäsarea Stratonis, der Hauptstadt Palästinas, aufhielt, scheint daraus hervorzugehen, daß Josephus ihn als Heiratsvermittler des Felix auftreten läßt; denn diese Geschichte ist wohl deshalb erst in die Zeit, wo Felix in Cäsarea residierte, zu verlegen, weil er schon früher verheiratet war und auch erst als oberster römischer Beamter der Provinz es wagen konnte, eine herodianische Prinzessin zu veranlassen, ihren königlichen Gemahl verließ und ihn heiratete. Jedenfalls setzen die klementinischen Πράξεις Πέτρου⁴ einen Aufenthalt des Simon in Cäsarea voraus (ebenso die späteren Petrusakten).⁵ Wenn sie ihn von Petrus durch Syrien bis nach Antiochien verfolgt werden

¹ Es ist jedoch möglich, daß dieser Ausdruck auch im gnostischen Sinne zu verstehen ist, besonders wenn μεγάλη [NB. ἡ καλουμένη] als die griechische Form für einen aramäisches Wort wie מלמל oder מלמל (= Offenbarer) zu fassen ist, vgl. Klostermann, Probleme im Aposteltext 1883 15 ff. nach Schmiedel Art. Simon Magus in Encycl. Bibl. p. 4558.

² Vgl. besonders die Notiz von dem Vorrecht der Apostel, den hl. Geist durch Handauflegung mitzuteilen.

³ Vgl. dazu die Πράξεις Πέτρου Rec. 1, 20. 72 in Hom. 1, 22 18, 12 sowie die Act. Petr. c. Sim. l. c. 49. 50. 54. 56. 63. 65. 71 sowie meine Untersuchung in T. u. U. N. F. X, 4. S. 227 ff.

⁴ Rec.. 1, 72. 74 3, 63 Hom. 1, 15 4, 2 6, 26, vgl. Const. Ap. VI 8.

⁵ Vgl. Act. Petr. c. Sim. l. c. 49. 50. Marc. Petr. et Paul. l. c. 142 cf. 200.

und dann wieder nach Judäa (Cäsarea?) fliehen lassen, so knüpfen sie an die Erzählung der Apostelgeschichte an, wie sie diese in dem Bericht von der mehrmaligen öffentlichen Beichte Simons voraussetzen. Wenn sie ihn als Magier und große Kraft Gottes bezeichnen¹, so lassen sie dabei an einzelnen Stellen gnostische Vorstellungen mit unterfließen.² Aber im allgemeinen ist doch Simon auch hier derselbe, als der er in Act. 8 dargestellt wird. Auch darin findet sich eine gewisse Ähnlichkeit, daß sie³ ihn — in dem eigentlichen Reisebericht wenigstens — stets ohne Helena auftreten lassen. Über Act. 8 auf eine ältere Überlieferung weisen sie zurück, wenn sie als seinen Gegner nur Petrus — und nie Philippus bezw. Johannes — nennen.

Wenn Justin den Simon schließlich nach Rom kommen läßt, so folgt er damit einer Überlieferung, welche dieselbe Glaubwürdigkeit besitzt wie seine chronologische Angabe. Nun aber hat sich uns bereits diese Zeitbestimmung (Klaudius) durch Vergleich mit andern Nachrichten als richtig erwiesen. So wird sie, wie sie auch durch die klementinischen Πράξεις Πέτρου⁴ und durch die übrigen Petrusakten bestätigt wird, auf eine Tradition zurückgehen, deren Träger die auch in Rom vorhandenen Simonianer gewesen sein mögen. Die Erzählungen dagegen von seinem Ende in Rom beruhen auf späterer Erfindung. Die Fabel von seinem mißglückten Flugversuch geht vielleicht auf die Erzählung des Sueton von dem Ende eines Gauklers zur Zeit Neros zurück.⁵ Was Hippolyt Phil. VI, 20 berichtet — sein freiwilliges Begräbnis — ist nichts als ein Gegenstück zur Grablegung und Auferstehung Christi.

Auf einer späteren Kombination der Simon-Petruslegende und der Petrusgeschichte beruht jedenfalls die Angabe, wie wir sie in den apokryphen Apostelgeschichten sowie bei späteren Kirchenvätern finden, daß er in Rom unter Nero geendet habe. Sicher hat auf diese Tradition, die mit der durch Justin, Irenäus, Euseb und Theodoret bezeugten, die nur die Zeit des Claudius kennt, im Widerspruch steht, sowohl die Erzählung des Sueton als auch die Überlieferung von dem Martyrium des Petrus zur Zeit der neronischen Christenverfolgung bestimmend eingewirkt.

Schweben aber auch diese Angaben über das Ende Simons in der Luft, so ist als ein fester Bestandteil der Überlieferung anzusehen, daß Simon mit Petrus in Berührung gekommen ist. Daß jedoch beide

¹ Vgl. Rec. I, 72 2, 7 Hom. 2, 22 cf. 3, 2 18, 4, Act. Petr. c. Sim. I. c. 48. 54 Martyrium Petr. et Paul. 132. 144. 156.

² Vgl. Hom. 3, 2 18, 12.

³ So auch die späteren Petrusakten.

⁴ Vgl. Rec. 3, 63.

⁵ Vgl. Sueton Nero 12.

sich auch in Rom gegenübergetreten sind, wie in Samarien, kann nicht als historisch bezeugt gelten. Wenn Simon unter Klaudius, Petrus aber erst unter Nero nach Rom gekommen ist, dann können beide nicht, wie uns dies auch das Schweigen des Justin und Irenäus bestätigt, in Rom mit einander gekämpft haben. Und es war erst die zum Teil legendarische Fortbildung jener geschichtlichen Überlieferung, wie sie in den — auch in den Klementinen verarbeiteten — Petrusakten vorliegt, welche den Kampf zwischen Simon und Petrus, dessen ursprünglicher Schauplatz Samarien war (Act. 8), über ganz Syrien ausdehnte und nach Rom verlegte. Erst auf Grund hiervon konnte die Nachricht aufkommen, die als ältestes patristisches Zeugnis für eine gemeinsame Anwesenheit des Simon und Petrus in Rom zu gelten hat, daß Petrus eine Disputation mit Simon auch in Rom unter einer Platane gehabt habe, infolge deren Simon ein trauriges Ende fand.

Eine noch spätere Überlieferung hat mit dem Ende des Simon auch das des Petrus verbunden.

II.

Dieses Simonbild der Geschichte wurde jedoch nicht nur in sagenhafter Weise ausgeschmückt, sondern nahm auch im Laufe der Zeit unter dem Einfluß neu hinzutretender religiöser und philosophischer Ideen ein völlig andersartiges Gepräge an. Diese Entwicklung erfolgte zunächst, wie es scheint gleichzeitig, in einer doppelten Richtung, auf samaritanisch-syrischem Boden in mythologischer, auf alexandrinischem Boden in philosophischer Richtung.

Beidemal geht sie jedoch von dem historischen Simonbild aus.

Versuchen wir nun diese Entwicklung darzustellen, so haben wir an die volkstümliche Verehrung anzuknüpfen, welche Simon in Samarien genoß. Wurde er hier, wie die Apostelgeschichte berichtet, von dem Volk als die große Dynamis, d. h. als ein himmlisches Geistwesen verehrt, was lag da im Kreise seiner Anhänger näher, als ihn selber den Anspruch erheben zu lassen, er sei die große Dynamis Gottes, ja Gott selbst? So erzählt bereits Justin, Apol. I, 26. 56, daß fast alle Samaritaner ihn als den obersten Gott verehrt hätten, der über allen Engeln stehe. Dementsprechend gibt Irenäus adv. haer I, 23. 1. die Behauptung Simons wieder, esse autem se sublimissimam virtutem, hoc est eum, qui sit super omnia pater; ebenso Pseudotertullian adv. omn. haer. 1. hic ausus est summam se dicere virtutem, id est summum deum; Epiphanius adv. haer. 21, 2 ὁῦθεν ἑαυτὸν εἶναι δύνάμιν θεοῦ λέγων τὴν μεγάλην.

In derselben Weise erwähnen auch die klementinischen Πράξεις Πέτρου die Selbstbezeichnung Simons, indem sie bald von ἀνωτάτη δύναμις (Hom. 2, 22), summa bzw. prima virtus (Rec. 1, 72 2, 12 3, 47) reden, bald diese mit dem obersten Gott identifizieren; vgl. θεὸς ἀνωτάτος (Hom. 2, 22 3, 2) excelsus deus (Rec. 1, 72 cf. 2, 7) summus deus (Rec. 2, 13).¹ Tritt nun aber diese Identifizierung Simons mit dem obersten Gott zuerst bei Justin auf, so muß sie bereits vorher erfolgt sein. Nun erscheint es bedeutsam, daß im engsten Zusammenhang mit dieser Notiz bei Justin zum ersten Male der Helenamythus erwähnt wird, der in der kanonischen Apostelgeschichte, wie auch in den apokryphen fehlt und in den Petrusakten der Klementinen erst später hinzugefügt worden ist. In dem Berichte von den Kämpfen des Simon und Petrus wird er wenigstens nirgends erwähnt, außer in der Einleitung (Rec. 2 Hom. 2), wo auch (s. o.) sonstiges legendarisches Material z. B. über den Vorläufer Simons, Dositheus verwertet ist. Erst Justin Ap. I, 26 (vgl. Eus. h. e. II, 13) erzählt, daß die Samaritaner neben Simon als dem obersten Gott auch die Helena, die früher in einem Bordell in Tyrus gelebt habe, als seine erste Ennoia verehrt hätten. Dasselbe wie Justin berichten auch die alte Quelle im Carm. adv. Marc. I, 159, Irenäus I, 23. 2, der sie wie Tertullian de ania 34 nach Tyrus versetzt, Hom. 2, 23. 25 18, 12 Rec. 2, 9. 12 die sie allerdings zuerst mit Dositheus (in Alexandrien) in Verbindung bringen, aber doch auch von ihrem Verhältnis zu Simon zu erzählen wissen (Rec. 2, 12).

Wie ist es möglich, daß seit Justin neben Simon diese Helena erscheint? Ohne Zweifel liegt dieser Zusammenstellung ein mythisches Motiv zu Grunde, wie es zuerst Baur (Manich. Religionssystem 467 f.) erkannt hat.² Werden wir nämlich mit der Helenageschichte von Samarien auf einmal nach Tyrus versetzt, so können wir uns diese Entwicklung nicht anders vorstellen, als daß sich die samaritanische Verehrung Simons als des obersten Gottes mit der phönizischen, speziell tyrischen Verehrung des Sonnengottes (Sem, Schemesch, Herakles, Melkart, Baal) und der Mondgöttin (Helena, Selene, Luna, Astarte) verbunden hat. Ob zu dieser Verbindung die Ausbreitung des Simonkultus über die Grenzen Samariens nach Phönizien, oder umgekehrt der Einfluß des phönizischen Sonnen- und Mondkultus auf die samaritanische Volksreligion den Anlaß gegeben hat, wird sich schwer ausmachen lassen. Nicht unmöglich erscheint jedoch die Annahme, daß dem Bericht der klementinischen Πράξεις Πέτρου

¹ Beide Ausdrücke scheinen auf eine gemeinsame hebräische Wurzel zurückzugehen, wie חיל גדול bzw. חיל עליון = אל גדול bzw. אל עליון ähnlich wie אל כסי und אל כסי gleichgesetzt wurde.

² Vgl. Lipsius, Apokryphe Apostelgeschichten II. 1, 34 ff.

von der Verfolgung Simons durch Petrus durch die phönizischen Küstenstädte von Cäsarea über Sidon-Tyros nach Antiochien der geschichtliche Sachverhalt zu Grunde liegt, daß gerade hier der Simonkultus Einfluß gewonnen hatte, bis er durch die Predigt des Evangeliums verdrängt wurde. Ein andres Motiv für diese Lokalisierung der Sagenbildung wird sich schwerlich ausfindig machen lassen. Jedenfalls muß diese Verschmelzung des Simonkultus mit der syrischen Volksreligion noch um die Wende des 1. und 2. Jahrhunderts erfolgt sein, da Justin sie kennt, ohne zu verraten, daß er diesen Zusammenhang durchschaue.

Weiter nichts als eine christliche Deutung der verschiedenartigen Bedeutung, welche Simon als samaritanischer Messias und syrischer Volksgott hatte, ist die Auffassung, welche sich zuerst bei Iren. adv. haer. I, 23. 1 findet, daß er den Juden als Sohn (= Messias) erschienen¹ in Samarien als Vater (= oberster Gott) herabgestiegen und zu den übrigen Völkern als heiliger Geist (= Helena) gekommen sei (vgl. Theodoret haer. fab. I, 1). Eine Umbiegung dieser irenäischen Auffassung ist es, wenn Cyrill Cat. VI, 14 und Augustin de haer. 1 berichten, daß er in der Person des Vaters auf dem Sinai den Juden das Gesetz gegeben, (zur Zeit des Tiberius) in einem Scheinkörper als Sohn sich gezeigt und später als heiliger Geist in feurigen Zungen sich über die Apostel ausgegossen habe.

III.

Also zum Gott geworden, mußte sich aber Simon bald eine neue Metamorphose gefallen lassen. Wie überhaupt seit dem beginnenden Verfall der heidnischen Volksreligionen, besonders in den Kreisen der Gebildeten, die volkstümlichen Gottheiten, mit dem Mittel der Allegorie in philosophische Ideen aufgelöst wurden, so wurden nun auch Simon und Helena spiritualistisch umgedeutet. So entstand jenes gnostische System, das als das simonianische bezeichnet wird, von Simon jedoch kaum mehr als seinen Namen hat. Seine Grundzüge sind bereits bei Justin angedeutet, aber bei den späteren, auf Justin beruhenden Häreseologen und so auch in den klementinischen Πράξεις Πέτρου weiter ausgeführt.

Danach ist Simon nach wie vor die erste Dynamis, die oberste Gottheit, die jedoch jetzt philosophisch als der ewige und letztlich unbekannte Urgrund des Weltlebens gedacht wird (Justin; Carm. adv. Marc. I, 158 Iren. I, 23. 1 Pseudotert. adv. omnes haer. 1 Hom. 18, 11 δύναμις

¹ Auch Hom. 18, 8. 9 wird Simon als υἱός bezeichnet der τὸν ἐν ἀπορρήτοις πατέρα offenbart.

ἐν ἀπορρήτοις εἶναι ἄγνωστον πᾶσιν καὶ αὐτῷ τῷ δημιουργῷ Theodor. haer. fab. I, 1 ἑαυτὸν τὸν ἄπειρον ὠνόμασε δύναμιν). Neben ihm erscheint Helena als seine erste Ennoia, so schon bei Justin Apol I, 26. Sie ist die Erstgeborne Gottes, die Mutter der gesamten Geisterwelt, wie sie auch Herrin (κυρία) Allmutter (παμμήτωρ) und Weisheit (σοφία) genannt wird (Hom. 2, 25 18, 12 cf. Rec. 2, 2), Iren.: prima mentis ejus conceptio ennoia; Tert.: injectio sua prima, Iren.: mater omnium). Auch heiliger Geist (πνεῦμα ἅγιον) heißt sie nach Epiph. haer. 21, 2 in dem Sinne, wie bei den jüdischen Theosophen חַי הַחַיִּים die schöpferische Lebenskraft der Welt bedeutet. Doch ist ihr dieser Name erst später beigelegt worden, ebenso die Bezeichnungen Προϋνικός und Βαρβηλώ, die sie ebenfalls bei Epiphanius trägt. Offenbar hat man in Folge einer leichtverständlichen Ideenassociation die gnostischen Bezeichnungen der Sophia auf die simonianische Helena übertragen.

Durch sie hat Simon die Engel und Erzengel geschaffen (Iren. adv. haer. I, 23, 2. Tert. de anim. 34. Hom. 18, 12 Pseudotert. adv. omn. haer. 1. Epiph. adv. haer. 21, 2, Theodor. haer. fab. I, 1), denen er nach Epiph. haer. 21, 4 barbarische d. h. orientalische Namen beilegte. Durch diese Engel, welche ihren Vater nicht kannten (Hom. 18. 11 Iren. I, 23, 2 Tert. de anim. 34) ist die Welt gegründet worden (vgl. noch Epiph. haer. 22, 2); durch sie sind auch die Menschen gebildet, die Gesetze gegeben und die Propheten inspiriert worden (vgl. Hom. 3, 2 18, 12 Hippolyt Philos. VI, 19 Epiph. haer. 21, 4 Theodoret haer. fab. I, 1), um die Menschen in Knechtschaft zu halten. Als aber die Engel so durch die Helena-Ennoia zwar nicht wider Wissen und Willen des Vaters, aber doch vor seinem Entschluß geschaffen worden waren, hielten sie ihre Mutter bei sich zurück, um nicht als unselbständige Kreaturen gelten zu müssen, wehrten ihr die Rückkehr zum Vater, schlossen sie in weibliche Körper ein und zwangen sie so von einem Körper zum andern zu wandern (a. a. O.). So ist sie in der Person der griechischen Helena erschienen, welche den Trojanischen Krieg veranlaßt und den Stesichorus seiner Schmähedichte wegen mit Blindheit geschlagen und erst auf seinen Widerruf wieder sehend gemacht hat (Iren. I, 23, 2 Tert. de anim. 34. Hom. 2, 25 Rec. 2, 12 Epiph. haer. 21, 3 Theodor. haer. fab. I, 1), wie schon die griechischen Philosophen die Helena auf Grund von Hom. Od. IV, 121. 122 in ähnlicher Weise allegorisch deuteten (vgl. Eusthatus Commentar in Hom. Od. IV, 121). Wenn die klementinischen Πράξεις Πέτρου (Rec. 2, 12 Hom. 2, 25) dieser Allegorie die eigenartige Wendung geben, daß die Griechen und Trojaner nur das Bild

der Helena-Ennoia gesehen hätten, während sie selbst bei dem obersten Gott weilte, so haben sie diesen Gedanken ebenfalls der griechischen Philosophie entnommen. (Vgl. Plato de republ. IX p. 586 ed Steph. Sext. Empiricus adv. mathem. VII p. 407 ed. Fabricius; Aristides, Orat. Platonic. I pro rhetorica p. 92 ed Canter; Euripides Helena 31 sq bei Simon a. a. O. 64 Anm. 65). Zuletzt ist Helena in den Körper jener tyrischen Hure gewandert. Da aber ist in Simon der oberste Vater selber vom Himmel herabgestiegen, um sie, das verlorne Schaf, zu befreien. Um jedoch den Nachstellungen der Engel zu entgehen, hat er sich den verschiedenen Himmelsregionen angepaßt. So ist er, den Engeln unbekannt, bis auf die Erde herabgekommen, als Mensch unter Menschen erschienen und hat scheinbar in Judäa gelitten. Auf diese Weise hat er die Ennoia von der Macht der Engel befreit, den Menschen aber durch seine Erkenntnis das Heil zugesichert (Rec. 2, 14 3, 47 Hippolyt Philos VI, 19 Cyrill Cat. 6, 14 Iren. I, 23. 3 Tert de anim. 34 Pseudotert. adv. omnes haer. 1 Epiphan. haer. 21, 2. 3 Theodoret haer. fab. I, 1 Philastr. 29).

Der gnostische Charakter dieses Systems ist unverkennbar, zumal in seiner Verwandtschaft mit der valentinianischen und ophitischen Gnosis. Und man wird Justin Recht geben, wenn er den Simon, der dieses gnostische System erfunden haben soll, in eine Reihe mit den übrigen Gnostikern, ja an ihre Spitze stellt. Denn vergleicht man es mit den genannten gnostischen Systemen, so wird man es auch als das einfachere und darum primäre bezeichnen müssen.

Aber das ist ebenso unverkennbar, daß der Simon dieses gnostischen Systems nicht selbst Gnostiker, sondern die Verkörperung der göttlichen Idee selber ist. In dieser Bedeutung ist er derselbe geblieben, der er in dem samaritanischen Kult geworden war. Alles andre ist gnostische Zutat.

Die Heimat dieses Systems ist Syrien. Nur hier konnte man daran denken, Personen kultischer Verehrung, wie den Simon = Sonnengott und die Helena = Mondgöttin, zu den Hauptakteuren eines gnostischen Welterlösungs dramas zu machen. Auf Syrien weist auch die Stelle, die dabei den Engeln und Erzengeln zugewiesen ist. Justin kennt schon die Grundzüge dieses Systems, das er in Syrien kennen gelernt haben wird. Es muß also vor ihm entstanden sein. Wenn nach Iren. I, 23, 4, dem Hippolyt Phil. VI, 19; Epiphan. haer. 21, 3 Theodoret haer. I, 1 Augustin de haer. 1 Eus. h. e. II, 13, 6 folgen, die Simonianer den Simon unter dem Bilde des Jupiter, die Helena unter dem Bilde der Minerva verehrten, so sind sie die Träger dieses gnostischen Systems gewesen. Denn unter dem Bilde der Minerva konnten sie nur dann jene Helena

verehren, wenn sie sie nicht mehr als Mondgöttin kannten, — daraus hätten sie eine Artemis-Diana machen müssen —, sondern wenn sie in ihr bereits die Personifikation der göttlichen Weisheit, die Ennoia des gnostischen Systems, sahen.

IV.

Wie auf syrischem Boden sich das gnostische System des Simonianismus aus dem samaritanisch-syrischen Simon- und Helenakult und dieser wiederum aus der abergläubischen Verehrung des historischen Simon Magus entwickelte, in ähnlicher Weise, jedoch in einer anderen Richtung, bildete sich der Simonianismus auch in Alexandrien aus.

Auch hier knüpfte er an die Bezeichnung Simons als der großen Dynamis Gottes an, wobei Simon entweder als der Offenbarer dieser Dynamis, also als ein Messias galt, oder aber mit ihr selbst gleichgesetzt wurde. Nach einer zweifachen Richtung aber entwickelte er sich im Unterschied von dem samaritanisch-syrischen Simonianismus. Einmal fehlt ihm vollständig das mythische Element, wie es besonders in dem Helenamythus zum Ausdruck kommt; an seine Stelle tritt vielmehr ein philosophisches Element, das dem alexandrinischen Hellenismus entnommen ist. Auf dieser Grundlage entfaltet sich sodann das gnostische Element in einer philosophisch-esoterischen Richtung, welche dem simonianisch-gnostischen System des Justin-Irenäus durchaus fehlt.

Skizzieren wir nun diese Entwicklung, so finden wir zunächst die auffällige Tatsache, daß in den Nachrichten über Simon, die uns nach Alexandrien weisen, der Helenamythus fehlt. Clemens Alexandrinus nennt ihn nicht, und auch Origenes scheint ihn nicht gekannt zu haben. Denn wenn Celsus, (bei Orig. c. Cels. V, 62), erwähnt, daß die Simonianer auch Helenianer hießen, weil sie einer Helena oder einem Helenus, der ihr Lehrer gewesen sei, Verehrung erwiesen hätten, so hat er zwar von der simonianischen Helena etwas gehört, bringt sie aber, weil er nichts damit anzufangen weiß, mit dem im Altertum berühmten Weisager Helenus zusammen. Origenes aber hat, wie es scheint, auch nicht viel mehr davon gewußt wie Celsus. Denn während er wohl auf den Vorwurf des Celsus, daß die Christen auch Simonianer hießen, zu erwidern weiß, die Simonianer erkannten nicht Jesus als den Sohn Gottes, sondern Simon als die Kraft Gottes an, geht er über die Unkenntnis oder das Mißverständnis des Celsus hinsichtlich der Helena mit Stillschweigen hinweg — ein Anzeichen dafür, daß auch er von der Helena nichts wußte.

Während also Helena hier fehlt, erhält Simon selbst, als die Kraft Gottes, eine Bezeichnung, die Justin und die ihm folgenden Häresologen nicht kennen, den Namen ἐκτός. Zum ersten Mal stoßen wir auf diesen Namen bei Clemens Alexandrinus, der Strom II, 11, 52 bemerkt: οἱ δὲ ἀμφὶ τὸν Σίμωνα τῷ ἐκτώτι, ὃν κέβουσι, ἐξομοιοῦσθαι τρόπον βούλονται. Ebenso finden wir ihn auch in den klementinischen Πράξεις Πέτρου wieder (vgl. Rec. 1, 72 cf. 2, 11 3, 47 adserentem se esse quendam stantem, hoc est alio nomine, Christum; 2, 7 et Christum putari atque stantem nominari. Hom. 2, 22 ἐνίστε δὲ καὶ Χριστὸν ἑαυτὸν αἰνισσόμενος, ἐκτώτα προσαγορεύει vgl. 2, 24 18, 6. 7. 12. 14). Beachten wir nun, daß die Klementinen gerade in diesen Zusammenhang (wenigstens in Hom. 2, 22) in auffälligem Widerspruch mit der übrigen Tradition erzählen, daß Simon seine Erziehung in Alexandrien genossen habe und in Alexandrien zu der Würde des Ἐκτός gelangt sei, so werden wir hierin ein weiteres Anzeichen dafür finden dürfen, daß gerade in Alexandrien ihm dieser Name beigelegt wurde. Darauf weist aber auch, daß dieser eigentümliche Ausdruck gerade in der alexandrinischen Philosophie gebräuchlich ist. Bei Philo steht er wiederholt, u. zw. als Beinamen des höchsten Wesens, wenn er schreibt de nominum mutatione (ed. Pfeiffer vol. IV p. 344: ὁ μὲν (θεός) κατὰ τὰ αὐτὰ ἐκτός de poster. Caini. l. c. 262 τὸ μὲν οὖν ἀκλινῶς ἐκτός θεός ἐστιν, τὸ δὲ κινητὸν ἢ γένεσις; ebenso bei Clem. Alex. Strom. I 24, 163 δηλοῖ τὸ ἐκτός καὶ μόνιμον τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ἄτρεπτον φῶς vgl. VIII 10, 57 φῶς ἐκτός. Was nun die Bedeutung dieses Ausdruckes anlangt, so sieht Rec. 1, 72 ebenso Hom. 2, 22 darin eine andre Bezeichnung für Christus. In gleicher Weise wird Hom. 18, 6. 7. 2. 14 der Ausdruck ἐκτός mit dem Ausdruck υἱός gleichgesetzt. Es haben sich infolgedessen viele Ausleger, wie z. B. Ritschl, dazu verleiten lassen, in dieser Bezeichnung einen Beweis für das Pseudomessiasium Simons zu erblicken. Erwägt man jedoch, daß der Verfasser der klementinischen Πράξεις Πέτρου schon darin irrt, wenn er hierin eine Selbstbezeichnung Simons findet, so wird man ihm überhaupt nicht viel Verständnis dafür zutrauen. Dieser Verdacht wird dadurch verstärkt, daß er überhaupt nichts rechtes mit dieser Bezeichnung anzufangen weiß. So erklärt er zwar Rec. 2, 7: Hac autem appellatione utitur, quasi qui neget posse se aliquando dissolvi, adserens carnem suam ita divinitatis suae virtute compactam, ut possit in aeternum durare. Hinc ergo stans appellatur, tanquam qui non possit ulla corruptione decidere (cf. 2, 11 3, 47). Zugleich bringt er aber diese Erklärung in eine Verbindung mit der Legende von dem Sturze

des Dositheus, der vorher die Würde eines ἑκτός getragen habe und in demselben Augenblick, als er ihrer durch Simon beraubt wurde, gestorben sei; denn er war ja da nicht mehr der ἑκτός.

War er daher auch im Besitz einer richtigen Erklärung, so besaß er doch dafür nicht das richtige Verständnis.

Dieses gewinnen wir erst, wenn wir uns an die philonische Bezeichnung Gottes als des ἑκτός halten. Danach ist er nicht ein anderer Ausdruck für den Messias, sondern für Gott selbst. In diesem Sinn ist auch Simon, als die große Kraft Gottes, ähnlich wie in Samarien, auch hier in Alexandrien als Gott selbst, genauer, als das unveränderliche Urwesen der Welt, das unvergänglich und ewig ist, betrachtet worden; vgl. Rec. 2, 7. Der Pseudomessias, der früher ein Zauberer war, ist Gott geworden, aber nicht wie in Samarien in mythischem, sondern in philosophischem Sinne.

Diese alexandrinische Ausgestaltung des Simonianismus ist nun aber auch noch nicht das letzte Glied der Entwicklung überhaupt. Wie viel mehr an jenen samaritanisch-syrischen Zweig, so setzt sich auch an diesen alexandrinischen ein gnostisches System an, das, von jenem wesentlich verschieden, nur unter der Voraussetzung eines alexandrinischen Simonianismus verständlich ist, wie wir ihn gekennzeichnet haben; es ist das gnostische System, welches Hippolyt, Philos. VI, 7—18 auf Grund eines bei den Simonianern in kanonischen Ansehen stehenden Buches, der ἀπόφασις μεγάλη, entwickelt. Allerdings hat man, da man die bedeutende Differenz zwischen diesem gnostischen System und dem, welches aus der Schilderung der übrigen Häreseologen bekannt ist, sich nicht erklären konnte, die Behauptung aufgestellt, daß Hippolyt, der auch sonst nicht ganz schwindelfrei sei, sich dieses System der ἀπόφασις μεγάλη gleichsam aus den Fingern gezogen habe. Ehe man aber ein System, wie es Hippolyt entwickelt, als eine Erfindung betrachtet, wird man doch zuvor sich fragen müssen, ob es nicht existiert hat. Und unsere Untersuchung wird uns davon überzeugen. Denn abgesehen davon, daß auch Theodoret, haer. fab. I, 1 dieses System kennt, so zeigt es in der Schilderung des Hippolyt dieselben Grundzüge, die wir auch bei Clem. Alex. und in den Πράξεις Πέτρου wiedergefunden haben. Charakteristisch ist nämlich auch hier ein doppeltes. Vor allem ist auch hier nirgends auf den Helenamythus Bezug genommen, sodaß nicht einmal der Name Helena oder ἑννοια vorkommt. Sodann tritt auch hier die Bezeichnung ἑκτός durchaus in den Vordergrund, so daß auf ihr dieses ganze System geradezu basiert ist. Dabei wird der ἑκτός in derselben

Weise aufgefaßt, wie bei Philo die Gottheit. Der verborgene Urgrund aller Dinge ist die unbegrenzte Dynamis, die auch in stoischer Weise — und das mag auf Rechnung Hippolyts kommen — als Feuer bezeichnet wird. Dadurch, daß er nun aus dem Verborgenen in die Sichtbarkeit übergeht, bringt er zunächst aus sich die materiellen treibenden Kräfte der Welt in drei Syzygien hervor: νοῦς und ἐπίνοια; φωνή und ὄνομα (Theodoret setzt dafür irrtümlich ἔννοια ein) λογισμός und ἐνθύμησις. Indem sie auch als Himmel und Erde, Sonne und Mond, Licht und Wasser bezeichnet werden, stellen sie zugleich die einzelnen Stadien des Weltprozesses dar, in dem der Urgrund der Dinge zu seiner Selbstentwicklung kommt. Wird nun die Dynamis aller Dinge in ihrem An und für sich sein als ἐκτός bezeichnet, insofern sie von aller Entwicklung unberührt ist, so heißt sie τὰς insofern sie in den genannten Syzygien in den Fluß der Dinge eingegangen ist; τηρόμενος dagegen wird sie genannt, insofern sie das Ziel ihrer Selbstentwicklung, ihre Selbstvollendung, findet. Das aber geschieht in dem Menschen, in dem die göttliche Dynamis zu ihrer Ausbildung gelangen soll. Auf dieselbe Weise ist Simon Gott geworden, — wie die Dynamis zu ihrer Selbstvollendung gelangt. Es leuchtet ein, daß in diesem System der ἀπόφασις μεγάλη die Grundzüge wiederkehren, die wir in den alexandrinischen Nachrichten über Simon fanden: Umgekehrt finden diese ihre Erklärung in dem System der ἀπόφασις. Wenn nämlich die klementinischen Πράξεις Πέτρου den Simon als den ἐκτός und τηρόμενος αἰεὶ bezeichnen, weil er durch seine göttliche Dynamis die Unvergänglichkeit besitze, so wird dies nicht, wie sie es tun, durch eine Legende zu erklären sein, sondern durch die Grundgedanken des gnostischen Systems, wie es Hippolyt darstellt. Ebenso findet hier die sonst dunkle Stelle bei Clem. Alex. Strom. II, 11, 52 ihre Erklärung, wonach die Simonianer es als ihr Höchstes betrachten dem ἐκτός gleich zu werden. Das kann nichts anders bedeuten, als daß auch sie den Entwicklungsprozeß zu ihrer Selbsterlösung in sich darstellen wollen, durch den die oberste Dynamis zu ihrer Selbstvollendung gekommen und Simon zu Gott geworden ist. Auch sie, die noch πάντες sind, d. h. im Fluß der Entwicklung stehen, wollen τηρόμενοι werden, d. h. in die selige und unbegrenzte Dynamis aufgehen, in der die Gottheit ihre Selbstvollendung findet. — Wenn die ἀπόφασις μεγάλη sich als ein Werk Simons gibt, so ist sie eine Fälschung, die aus dem alexandrinischen Zweig der simonianischen Secte hervorgegangen ist. Sicher ist sie jünger als Clemens Alex. und die klementinischen Πράξεις Πέτρου, da ihre Grundanschauungen von dem ἐκτός, τὰς, τηρόμενος und ihre Syzygien über

die Anschauungen hinausgehen, die wir in den Klementinen und auch sonst Hippolyt vorfinden. Wenn Hieronymus im Kommentar in Matth 24, als Behauptung Simons die Worte anführt: ego sum sermo dei, ego sum speciosus, ego Paracletus, ego omnipotens, ego omnia dei, so wird als das zunächst liegende angenommen werden dürfen, daß sie auch der ἀπόφασις μεγάλη entstammen. Auch der Ausdruck sermo dei würde uns nach Alexandrien führen, als dem Orte, wo dieses System entstanden ist und von wo es nach Rom zur Zeit Hippolyts gebracht worden ist.

Von einem Zusammenhang dieses alexandrinischen Systems mit dem samaritanisch-syrischen wird nicht die Rede sein können, außer daß sie — als zwei verschiedene Äste — aus einem Stamm hervorgegangen sind; und es erscheint als eine gekünstelte Konstruktion, wenn Möller in Herzog RE² XIV S. 255f jenes aus diesem hervowachsen läßt.

So sind beide gnostische Systeme mehr oder weniger selbständige philosophische Umdeutungen eines samaritanischen Kultes, der an die Person eines Magiers Simon anknüpfte. Daß dieser Kult eine Universalreligion gewesen sei, wie Harnack, Dogmengeschichte I¹, 179. 240 vermutet, müssen wir allerdings in Abrede stellen, da es sich dabei höchstens um eine samaritanische Volksreligion handelt, deren Propaganda kaum über Syrien hinausgekommen ist. Aber in den mehr oder weniger zahlreichen Kreisen seiner Anhänger weiter gepflegt, ist dieser Kult in Syrien unter griechischem, in Alexandrien unter jüdisch-hellenistischem Einfluß zu einer gnostischen Schulmeinung verkümmert, in analoger Weise, wie auch das Christentum in gnostischen Schulen umgeprägt und also weiter überliefert wurde.

Ohne jede innere Berührung mit christlichen Ideen stellt doch diese Entwicklung des Simonianismus eine historische Parallele dar zur Entwicklung des Christentums von seiner Urzeit bis zur Zeit der Gnosis: hier wie dort eine die Zeitgenossen in Staunen setzende geschichtliche Persönlichkeit, hier wie dort ihre göttliche Verehrung, hier wie dort ihre Umwertung zu philosophischen Spekulationen. —

War aber Simon, die große Kraft Gottes, ein Zeitgenosse der Apostel, kein Wunder, daß die gnostische Lehre, die seinen Namen trug, weil sie ihn selber zum Gegenstand hatte, einem Manne wie Justin der, mitten im Strom der christlich-gnostischen Bewegung stand, als der Anfang aller, auch der christlichen Gnosis und Simon selbst als der Archihäretiker erschien.

So ist es gekommen, daß zuerst Justin alle Häresien auf Simon zurückgeführt hat. Da nun auf dieser historisch unhaltbaren, aber zeitgeschicht-

lich wohl verständlichen Geschichtsauffassung die nachfolgenden Häreseologen ihre Darstellungen aufbauten, erschien Simon auch geeignet, der Repräsentant der verschiedenartigsten antikirchlichen und -christlichen Richtungen in jener Zeit der werdenden katholischen Kirche zu sein. Doch ist es erst der am Anfang des 3. Jahrhunderts lebende Verfasser der Klementinen gewesen, der ihn literarisch dazu verwendete, nicht etwa weil er in Simon bzw. dem simonianischen System alle diese Züge wieder gefunden hätte, sondern weil er in einer Persönlichkeit alle diejenigen geistigen Richtungen seiner Zeit darstellen und niederlegen wollte, mit denen die damalige Kirche zu kämpfen hatte, vor allem die Gnosis und das Heidentum. Daß dabei der Simon der Klementinen neben den Zügen eines historischen Magiers auch die eines falschen Messias, neben denen des samaritanischen gnostischen Simonianismus auch die des alexandrinischen, neben denen des judenfeindlichen Paulus auch die des Marcion, neben denen eines astrologischen Fatalisten auch die eines philosophisch gebildeten Heiden trägt, das alles beruht nicht auf Absicht, sondern auf Zufall. Und wie die willkürliche Verwertung heterogener Literaturwerke dieses phantastische Simonsbild gebildet, so ist die literarische Quellenkritik das Mittel, dieses vielköpfige Bild in seiner Zusammensetzung aufzuweisen und zu zeigen, was daran genuin simonianisch und was spätere Zutat ist.*

* In neuerer Zeit ist darauf hingewiesen worden, daß Simon sowohl in den Sibyllinen (vgl. Preuschen, *Zeitschr. f. neutest. Wiss.* 1901, 173 ff. W. Schmiedel, Art. Simon Magus in *Encyclop. Brit.* p. 4546 sq) als auch in der Apocal. Joh 13, 11—17 cf. 16, 13 19, 20 20, 10 (vgl. Spitta, *Offenbarung des Joh.* Halle 1889 380 ff. Erbes, *Offenbarung des Joh.* Gotha 1891 25 ff.; Schmiedel l. c. p. 4547) als Antichrist dargestellt werde. Indem wir auf diese Frage nicht näher eingehen, bemerken wir nur, daß eine derartige Identifizierung Simons mit dem Antichrist an und für sich nichts Unwahrscheinliches an sich hat, daß aber dieser Antichrist Simon mit dem Antichrist Paulus nichts zu tun hat, den Preuschen in der Apocal. Elias (*Zeitschr. f. neutest. Wiss.* 1901. 169 ff.) glaubt nachweisen zu können.

Zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch.

Von G. Klein in Stockholm.

In seinem Vortrage „Das spätere Judentum als Vorstufe des Christentums“ polemisiert Baldensperger mit Recht gegen Ritschl und seine Schule, denen es als feststehende Tatsache gilt, daß aus dem Spätjudentume nichts für die Erkenntnis des Christentums zu holen sei. Er sagt: „Die Verkennung der jüdischen Elemente in der Verkündigung Jesu und auch in der übrigen Literatur des NT hat nach ihm (Ritschl), wie bei den älteren Theologen überhaupt, die Erkenntnis der richtigen Tragweite der originalen Gedanken Jesu und Pauli und überhaupt die geschichtlich exakte Schätzung des Urchristentums verhindert.“ B. begrüßt daher mit Freude die von E. Kautzsch veranstaltete Ausgabe der Apokryphen und Pseudepigraphen des AT und er erwartet ganz besonders von den messianisch-apokalyptischen Stücken in dieser Literatur eine Bereicherung unserer Kenntnisse und Erkenntnisse auf diesem Gebiete. Denn hier findet man eine große Verwandtschaft mit dem Christentum, „zunächst in formeller Hinsicht, dann aber auch in dem Ideengehalt.“ — Ohne mich weiter auf den Inhalt dieses anregenden Vortrages einzulassen, will ich Baldensberger in einem Punkte ergänzen. Ich will nämlich noch auf ein anderes literarisches Produkt des Judentums hinweisen, das den Forschern sicherlich nicht unbekannt ist, aber doch nicht in dem Maße bekannt, wie es eigentlich verdient. Ich meine die talmudisch-midraschische Literatur. In formeller Hinsicht und in dem Ideengehalt ist sie dem Evangelium vielleicht verwandter als die in griechischer Sprache geschriebenen und ins Äthiopische, Lateinische und Slavische übersetzten jüd.-apokalyptischen Texte. Vergessen wir zunächst nicht, daß Jesus und seine Jünger in Palästina gelebt und gewirkt haben, daß man also, um Jesu Lehre und Lehrweise richtig zu verstehen, in erster Linie bei den palästinischen Schriftgelehrten und nicht bei den alexandrinischen Philosophen und Apokalyptikern in die Schule gehen muß. — Um aber einen rechten Nutzen aus den talmudisch-midraschischen Schriften zu ziehen,

genügt es nicht, Párallelen zu den evangelischen Schriften herbeizubringen, wiewohl auch hier noch manches zu leisten ist, trotz der vorzüglichen Arbeiten, die wir bereits besitzen, sondern es gilt, nach der Methode des Midrasch, ich möchte sagen *more judaico* die Evangelien zu studieren. Denn die Evangelien enthalten einen Midrasch über Jesu Leben und Leiden, in dem seine Lehren in Form von Gleichnissen, Parabeln, Sentenzen hineingearbeitet worden sind. Sicher hat Jesus seine Lehren, den jüdischen Schriftgelehrten gleich, an Schriftworte angelehnt. Leider sind uns diese „Deraschoth“ weder in seiner Muttersprache, noch in einer Übersetzung so überliefert, wie Jesus sie in Wirklichkeit gesprochen hat. Nach Papias hat man zuerst „Worte Jesu“ gesammelt. Was darunter zu verstehen ist, könnte man auch aus einer analogen Sammlung der Juden, aus Pirke Aboth schließen. Diese heißen geradezu *Mille d'aboth* „Worte der Väter“. Man hat weiter eine Sammlung der Meschalim, der Gleichnisse und Parabeln, die Jesus bei verschiedenen Gelegenheiten gesprochen, angelegt. Ein Analogon dafür besitzen wir in der Meschalim-sammlung des R. Meir aus der hadrianischen Zeit. Aus dem kleinen Rest seiner Gleichnisse, der uns aufbewahrt geblieben ist, ersehen wir, daß diese an Schriftworte angeknüpft sind. Es wird wohl auch ein Midrasch über den Tod Jesu existiert haben, analog dem Petirath Mosche, der vom Tode Moses handelt. — Um nun Jesu Lehre zu rekonstruieren, um zu verstehen, nicht allein was Jesus gesagt, sondern auch wie er es gesagt hat, dazu bedarf es einer genauen Kenntniss der midraschischen Vortragsweise. Denn die Evangelien, die wir besitzen, sind in griechischer Sprache bearbeitete Midraschim. Mit Rücksicht auf ihre griechischen Leser haben die Verfasser es sich angelegen sein lassen müssen, eine fließende Darstellung zu geben. Und das konnte nur dadurch geschehen, daß man die mosaikartig eingestreuten Verse, die dem jüdischen „Derusch“ eigen sind, aus dem Texte entfernte und mit der Hervorhebung des Hauptgedankens sich begnügte. Man lese nur eine Seite nach in Wüsches Bibliotheca rabbinica und man wird das Gesagte verstehen.

Einige wenige Beispiele werden genügen, dies deutlich zu machen.

1) Jesus, der Bräutigam. Das Bild vom Lappen.

Markus 2 und Parall. wird berichtet, daß Schriftgelehrte und Pharisäer darüber ungehalten waren, daß Jesus mit den Zöllnern und Sündern aß. „Und da es Jesus hörte, sagte er zu ihnen: Nicht die Starken bedürfen des Arztes, sondern die Kranken.“ Weiter wird Jesus darüber

interpelliert: warum die Jünger Johannis und die Pharisäer fasten und seine Jünger das nicht tun? „Und Jesus sagte zu ihnen: können denn die Brautführer fasten, so lange der Bräutigam bei ihnen ist? . . . Niemand setzt einen ungewalkten Zeuglappen auf ein altes Kleid u. s. w.“ — Nach meinem Dafürhalten hat Jesus diese seine Rede an die Pharisäer und an seine Jünger mit Bezug auf Jes 61 gehalten. Der Prophet ruft begeistert aus: „Der Geist des Herrn, Jahwes, ist auf mir, wie der Geist Jahwes mich gesalbt, Heil zu künden den Armen, mich gesandt, zu verbinden, die gebrochenen Herzens sind.“ So kommt auch Jesus nur zu den Kranken und nicht zu den Starken.

Der Prophet fährt fort die Trauernden zu trösten indem er anordnet, „ihnen zu geben Schmuck statt der Asche“ und V. 10 ruft er aus: „Woniglich freue ich mich des Herrn, es jauchzet meine Seele in meinem Gotte, denn er hat mir angelegt Gewänder des Sieges, den Mantel des Heils mir angetan, wie ein Bräutigam anlegt den feierlichen Schmuck.“

Jetzt also ist die Trauer zu Ende. Das Symbol der Trauer, die Asche אפר, wird vertauscht mit dem Symbol der Freude, dem פאר des Bräutigams. An diesen Gedanken knüpft Jesu an, indem er seinen Jüngern zuruft: „Können denn die Brautführer fasten, solange der Bräutigam bei ihnen ist?“ Freilich fasten die Jünger Johannis. Aber jetzt sind andere Zeiten. Und in dem Bilde vom Lappen belehrt Jesus seine Jünger über den Unterschied, der zwischen ihm und Johannes besteht. Während Johannes sich mit dem Renovieren des Alten begnügt, will Jesus alles neu machen. Er ist kein Freund von Flickwerk. „Niemand flickt einen Lappen von neuem Tuch an ein alt Kleid.“ Auf dieses Bild ist Jesus wieder durch das Wort des Propheten gekommen: „denn er hat mir angelegt Gewänder des Sieges, den Mantel des Heils mir angetan.“

Daß Jesus sich mit dem Kapitel Jes 61 mehr als oberflächlich beschäftigt hat, geht hervor aus Lc 4, 16f., vgl. die Parall.

2) Weissagung der Zerstörung Jerusalems. Der verdorrte Feigenbaum. Lc 19, 41—44. Mc 11, 12—14.

Auf den Bericht vom Einzug Jesu in Jerusalem folgt bei Lukas die Weissagung der Zerstörung Jerusalems. Bei Markus folgt auf diesen Bericht „der verdorrte Feigenbaum“ I.

Ich glaube, daß Jesus seiner Predigt über die Zerstörung Jerusalems Jer 8 zu Grund gelegt hat. Die Situation ist dieselbe. Beide sind erbittert über das Treiben des Volkes im Tempel und mit Jeremias klagt Jesus, daß Israel aus dem Bethaus eine Mördergrube gemacht hat.

41. „Und als er nahe hinzukam, sah er die Stadt an, und weinte über sie (vgl. Jer 8, 23)

42. und sprach: wenn doch auch du erkannt hättest an diesem deinen Tage, was zu deinem Frieden ist, nun aber ward es vor deinen Augen verborgen.“

So klagt Jeremia: Sie heilten die Wunde der Tochter meines Volkes leichthin, sprechend: Frieden, Frieden, und doch ist kein Frieden (Jer 8, 11).

V. 43 und 44 ist eine Zusammenfassung all der Strafen, die über Jerusalem kommen werden. Vgl. dazu Jer 8, 10. 12 und die Parallele Jer 6, 6—15 die ursprünglich zu 8 gehört, was sich aus LXX ergibt. Jer 6, 6 **שפכו על ירושלים מללה** entspricht dem **παρεμβαλοῦσιν οἱ ἔχθροί σου χαράκᾱ coi.**

Von Wichtigkeit ist der Schluß des 44. Verses: **ἀνθ' ὧν οὐκ ἔργνω τὸν καιρὸν τῆς ἐπισκοπῆς σου.** Hier finden wir noch Überreste aus Jer 8, 12 = 6, 15, nämlich in den Worten **לא ידעו** und **בעת פקדתם** vgl. LXX.

Jesus fuhr dann wahrscheinlich fort mit Jer 8, 13 dem Volke zuzurufen: „Ein Ende will ich mit ihnen machen, ist der Spruch Jahwes, keine Trauben bleiben am Weinstock und keine Feigen am Feigenbaum und das Blatt welkt ab.“

Daran knüpft die Erzählung vom Feigenbaum Mc 11, 12—14.

3) Die beiden Schächer.

Eb. Nestle hebt mit Recht hervor (in dieser Zeitschrift III, S. 169), daß Josef in der Leidensgeschichte als Jesu Vorbild erscheint und daß auch die zwei Schächer, zwischen denen Jesus gekreuzigt wird, an die zwei Mitgefangenen des Josef erinnern. Nestle hat sich aber eine sehr gewichtige Beweisstelle für diese Behauptung entgehen lassen.

Bekanntlich schmähen nach Markus und Matthäus beide Schächer Jesus. Nach Lukas dagegen ist es nur einer, der schmäht, während der andere als reumütiger Sünder den Lästerer darüber zur Rede stellt und ihn auf die Unschuld Jesu hinweist. Und zu Jesus sich wendend, spricht der Schächer: **μνήσθητί μου, κύριε, ὅταν ἔλθῃς ἐν τῇ βασιλείᾳ σου.** —

Ich glaube, daß wir es hier mit den Worten zu tun haben, die Josef an den Mundschenk gerichtet hatte, Gen 40, 14: Möchtest du aber auch meiner gedenken, wenn es dir wohlgeht. **כאשר יטב לך** wurde nach Midraschart gedeutet **לעולם הבא שכולו טוב**, wenn es dir wohlgeht in dem zukünftigen Äon, wo alles gut ist, vgl. über Deut 22, 7 Jer. Chagigah II, 9 und Parallele. So kam die **βασιλεία** in unseren Text.

Über die „Sachverwandtschaft“ des Begriffes „Reich Gottes“ mit

dem des „zukünftigen Äon“ vgl. Dalman, Die Worte Jesu I, 110 und Joh. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes 107.

4) Der ungenähte Rock Jesu und das Priestergewand Mose.

A. a. O. will Nestle den ungenähten Rock Jesu mit Josefs „buntem Rock“ in Zusammenhang bringen. Er verweist auf die syr. Lexikographen, welche כותינא דפדיתא erklären: „ein Kleid, das ganz gewoben ist mit seinen Ärmeln.“

Da die jüdische Tradition für פסים diese Deutung nicht kennt, so halte ich es nicht für unwahrscheinlich, daß syrische Christen, denen Josef als Vorbild Jesu bekannt war, gerade auf Grund von Joh 19 פסים als ungenähten Rock fassen.

Man wird daher genötigt sein, sich nach einem andern Vorbild für den ungenähten Rock Jesu umzusehen.

Ich führe zunächst die auch Nestle bekannte Stelle aus Jos. Ant. 3, 7 an. Vom Rocke des Hohenpriesters heißt es dort: Dieser Rock besteht nicht aus zwei Stücken, so daß er auf den Achseln und in den Seiten eine Naht hätte, sondern er ist, so lang er ist, von oben herab aus einem Faden gewebt und hat oben am Halse nicht etwa eine Öffnung in der Quere, sondern einen Schlitz der Länge nach von der Brust bis in die Rückenmitte, welche ringsherum eingefast ist, so daß das Unschöne des Schlitzes nicht sichtbar wird. Gleicherweise ist der Rock auch da aufgeschlitzt, wo die Hände hervorkommen.

Mit einem solchen Rock läßt die jüdische Tradition Moses seines Priesteramtes walten. Taanith 11^b wird gefragt: Womit [in welchem Gewande] fungierte Mose während der sieben Tage der Einweihung der Stiftshütte? in einem weißen Kittel, an welchem keine Naht war. בחלוק לבן שאין לו אימרא. Erklärend fügt Raschi hinzu: תחוב היה מחוט. אחד כל החלוק, der ganze Kittel war aus einem Faden gewoben.

Ich vermute, daß dieses Priestergewand Moses das Vorbild des ungenähten Rockes Jesu war. Es ist bekannt, daß in der Ausgestaltung des Messiasbildes der Prophet Mose keine geringe Rolle gespielt hat.

In meiner demnächst erscheinenden Arbeit: Essäismus und Christentum, behandle ich in dem Kapitel: Mose, ein Vorbild des Messias, diesen Gegenstand ausführlicher.¹ Ich führe daher hier nur ein Exempel an.

¹ vgl. das Referat über meinen Vortrag: Essäismus u. Christentum in Actes du premier congrès international d'histoire des religions. Paris 1900. Fascicule II. Religions dites Sémitiques et Christianisme p. 171. Paris 1902. Ferner meine Arbeit: Schem hamphorasch. Ett bidrag till könnedomen om esseismen och urkristendomen. Stockholm 1902.

Num 14 zeigt uns Israel in seinem tiefsten Verfall. Hart an der Grenze des heiligen Landes sehnt es sich nach einem Oberhaupt, um unter dessen Führung nach Ägypten zurückzukehren. Josua und Kaleb, die zu mutigem Ausharren mahnen, werden mit Steinigung bedroht. So verhöhnen sie das Werk ihres Lehrers und Führers Mose. Und weil ihr Sündenmaß voll ist, so muß die Gerechtigkeit Gottes eingreifen: der Untergang Israels ward beschlossen. Da wendet sich Mose betend an die Gnade und Langmut Gottes und spricht: Vergib doch die Missetat dieses Volkes nach der Grösse deiner Gnade u. s. w. Auf c. 14 folgt eine Verordnung über die künftige Abhaltung des Opfers. Von der Wirkung des Sündopfers heißt es c. 15, 26: Und es wird vergeben werden der ganzen Gemeinde der Kinder Israel und dem Fremdling, der sich aufhält in ihrer Mitte; denn vom ganzen Volke geschah es aus Versehen.

Gleich Moses betet auch Jesus in der schwersten Stunde seines Lebens nach Lc 23, 33: Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun.

5) Johannes verkündigt den Messias. Mc I, 8.

Johannes sagt: „Ich habe euch mit Wasser getauft, er aber wird euch mit heiligem Geist taufen.“ Auch diese Verkündigung war aller Wahrscheinlichkeit nach an Schriftworte angeknüpft.

Johannes hat mit Wasser zur Buße getauft, wie geschrieben steht (Ez 36, 25): „Und ich sprengte reines Wasser über euch, daß ihr rein werdet; von all euren Unreinheiten und von all euren Götzen will ich euch reinigen.“ Jesus wird Größeres tun, er wird mit Geist taufen, wie geschrieben steht (Ez 36, 26. 27): „Und ich gebe euch ein neues Herz, und einen neuen Geist gebe ich in eure Brust . . . Ja, meinen Geist will ich in eure Brust geben, und will machen, daß ihr nach meinen Satzungen wandelt und meine Rechte haltet und danach tuet.“

6) Die Taufe Jesu. Mc I.

„Und alsbald, da er aufstieg vom Wasser, sah er die Himmel sich spalten und den Geist wie eine Taube auf ihn herabfahren, und eine Stimme aus den Himmeln sprach: du bist mein geliebter Sohn.“

Eine wichtige Parallele bietet Berachoth 3a, aus der ich nur die hierher gehörigen Worte anführe: שמעתי בת קול שמנהמת כיונה ואומר: „Ich hörte ein Batkol (Stimme vom Himmel) girrend wie eine Taube, das da sprach . . .“

Ich glaube, daß auch im evangelischen Berichte die Taube nicht zur näheren Bezeichnung des Geistes, sondern wie im Talmud zur Cha-

rakterisierung der Himmelsstimme gehörte. Und die älteste Überlieferung mag so gelaute haben: da er aufstieg vom Wasser, sah er die Himmel sich spalten und den Geist auf ihn herabfahren, und eine Stimme aus den Himmeln, wie eine Taube, sprach . . . Hebräisch übersetzt würde die Stelle lauten: ויהי כאשר עלה מן המים נפתחו השמים ותפל עליו הרוח¹ ובת קול מן השמים מנהמת כיונה ואומרת².

7) Die Versuchung Jesu. Mc 1, 12—13, Mt 3, 13—17, Lc 4, 1—13.

Nach dem synoptischen Schema hat die messianische Wirksamkeit Jesu erst nach dem Tode des Johannes begonnen. Welche Vorstellungen Jesus mit dem Messiasbegriffe verbunden hat, darauf geben uns die Evangelien keine bestimmte Antwort. Bekannt ist uns dagegen das Messiasideal seiner jüdischen Zeitgenossen. Die jüdische Elite, die Anawim und Ebjonim haben „Tikkun olam be-Malkut Schaddai“ die Verbesserung der Welt durch das „Reich Gottes“ zum Mittelpunkt ihres Hoffens und Sehnsens gemacht. Andere haben überschwengliche irdische Erwartungen an die Endzeit geknüpft. Nicht allein Heilsgüter, sondern auch unermessliche irdische Güter sollten denjenigen, die so lange geharrt und gehofft als Gotteslohn zu Teil werden. Man erwartete eine buchstäbliche Erfüllung namentlich des in Deuteriojesaja 60 Geweissagten. Jesus, der nach der Überlieferung auf dem Niveau seiner jüdischen Zeitgenossen stand, wird wohl auch das Messiasideal der jüdischen Mehrheit sich zu eigen gemacht haben. Und als ihn der Gedanke erfasste: du bist der Mann, du bist berufen, das Werk des Täufers fortzusetzen und zu vollenden, so ward es ihm klar, daß Gott ihn an die Spitze seines Reiches stellen und ihm die Reiche der Welt untertan machen würde. In diesem Glauben an seinen politisch messianischen Beruf wurde er von seinen Jüngern unterstützt (vgl. Mc 10, 35—40; Mt 20, 20—23). Und wer weiß, ob seine Jünger sich überhaupt ihm angeschlossen hätten, wenn Jesus sich nicht als Bändiger der römischen Tyrannei gefühlt hätte.

Keiner seiner Jünger war indessen so eifrig, Jesus zu einer politischen Aktion zu treiben, wie Petrus. Dieser Eifer des heißblütigen Apostels hat aber das gerade Gegenteil zur Folge gehabt. Allmählich wird es Jesus klar, daß sein Reich nicht von dieser Welt sein kann. Ihm geht die Bedeutung der sühnenden Kraft der Leiden auf. Nicht in Jes 60, sondern in c. 53 ist ihm sein Plan und sein Beruf vorgezeichnet. Arm

¹ Ez 1, 1.

² Jos 11, 5.

³ Vgl. die Taufgeschichte im Hebräerevangelium, die vom Herabkommen der Taube nichts weiß.

und elend sein, wird zum Freibrief, Bürger im Reiche Gottes zu werden. Kraft dieser Erkenntnis fühlt Jesus sich jetzt als Messias und er ruft seinen Jüngern zu: will jemand mir nachgehen, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf und folge mir.

Wir kennen den Eindruck nicht, den diese Botschaft auf die Jünger Jesu ausgeübt hat. Soviel steht indessen fest, daß der Eifrigsten einer, der bei Cäsarea Philippi seinen Meister förmlich dazu zwang, öffentlich Farbe zu bekennen, Petrus nämlich, der erste der Jünger, der Jesus anspricht: du bist Christus, entsetzt gewesen sein muß, als er vernahm, daß der Menschensohn viel leiden werde und daß die Herren dieser Welt ihn gleich einem Missetäter behandeln werden. Petrus wird nun irre an seinem Meister und der Meister wohl auch an seinem Jünger. Mittlerweile hat Jesus, wohl früher als man erwarten konnte, recht behalten. Es kamen die Leiden und mit diesen der schmachvolle Tod. Noch in den letzten Stunden seines Meisters spielt Petrus eine klägliche Rolle. Wer so endet, kann nicht der Auserwählte des Herrn sein. Das ist Petri feste Überzeugung und darum verleugnet er seinen Meister. Durch den Tod Jesu aber und infolge der nach diesem Tode eingetretenen, für uns aber unbekannten Vorgänge geht indessen auch in Petrus eine Verwandlung vor. Jetzt wird Jesus wieder für ihn der Messias. Und Petrus wird die Säule der Apostel und man vergißt es ihm nimmer, daß er der erste gewesen, der zu Jesus gesprochen: du bist Christus. Freilich vergißt man auch das nicht, daß er seinem Meister schwere Stunden bereitet, und den Niederschlag aller petrusfeindlichen Berichte besitzen wir noch in den Evangelien; ihre Zusammenfassung ist der Bericht von der Versuchung Jesu.

Gehen wir nun diesen Spuren an der Hand der Evangelien nach.

Nach Mc I, 24 ist es ein Mensch mit unreinem Geist, der zu Jesus spricht: wir wissen, wer du bist: der Heilige Gottes. Nach meinem Dafürhalten stammt dieser Bericht aus einem petrusfeindlichen Kreise. Man konnte Petrus das Verdienst nicht absprechen, zuerst Jesus als Messias erkannt zu haben, aber das, so sagte man, hat Petrus aus unreinem Geiste gesprochen.

Eine andere Rezension besitzen wir in Mc 3, 11. Da sind es unsaubere Geister, die Jesus erkennen und vor ihm niederfallen und schreien und sprechen: Du bist Gottes Sohn. Die unsauberen Geister sind keine anderen als Petri Gesinnungsgenossen, die in Jesus einen politischen Messias, einen irdischen König erkennen und ihm königliche Ehren erweisen.

Die dritte Rezension haben wir endlich in Mc 8. Jesus befragte

seine Jünger: ihr aber, was sagt ihr, was ich sei? Antwortet ihm Petrus: du bist der Christus.

Daß alle drei Rezensionen auf eine Urquelle zurückzuführen sind, läßt sich noch aus der Antwort erkennen, die Jesus dem Menschen mit unreinem Geist, den unsauberen Geistern und dem Petrus erteilt.

Mc 1 liest man: Und Jesus bedrohte ihn: verstumme. Mc 3 heißt es: Und er bedrohte sie heftig, daß sie ihn nicht offenbar machen. Und ebenso Mc 8: Und er drohte ihnen, daß sie niemanden von ihm sagen sollten.

Am deutlichsten geht das aber aus der Darstellung in Mc 8 hervor. Jesus spricht von seinen ihm bevorstehenden Leiden. Dann lautet der Bericht also: „Und Petrus zog ihn an sich und begann ihn zu schelten. Er aber wandte sich um, und da er seine Jünger sah, schalt er den Petrus: weiche hinter mich, Satan, du denkst nicht was Gott ansteht, sondern was Menschen.“

Mit anderen Worten: Petrus wollte Jesus zum Nationalhelden haben, er sollte ausführen, was den Menschen wohlgefällig ist und das hat Jesu heiligen Zorn erregt, daß er Petrus Satan schilt.

Hier ist die Quelle für den Bericht von dem Kampfe Jesu mit dem Satan. Der Satan, der Jesu in verlockender Weise auf die Reiche dieser Welt hinweist, ist kein anderer als Petrus. Dieser mochte in seinem starken Glauben auf die Freuden der messianischen Zeit hingewiesen haben, auf die Herrlichkeiten und Güter, die nach prophetischer Aussage dem Messias zu Teil werden sollen. Ganz besonders wird diese zukünftige Macht und Herrlichkeit in Jesaja 60 geschildert. Dort ist die Rede von Kamelen, die von Midjan, Ephra und Saba kommen beladen mit Gold und Weihrauch, von Schafen Kedars und Widdern von Nebajot, die auf dem Altar des Herrn geopfert werden sollen. V. 10 heißt es: Und die Söhne der Fremde werden deine Mauern bauen und ihre Könige dich bedienen.

Ich vermute nun, daß in der Versuchungsgeschichte ursprünglich dem Satan-Petrus das 60. Kapitel aus dem Propheten Jesaja in den Mund gelegt wurde. Das hat natürlich einer späteren Zeit, in der man Petrus von jeder Schuld rein waschen wollte, nicht mehr gepasst und man hat sich nach einem Ersatz für Petrus umgesehen. Und dieser wurde auch in Judas Iskarioth gefunden. Beweis dafür ist die Darstellung des Petrusbekenntnisses im vierten Evangelium 6, 67 ff.: Jesus sprach zu den Zwölfen: ihr wollet doch nicht auch fortgehen. Antwortete ihm Simon Petrus: Herr, zu wem sollen wir gehen? Worte des ewigen

Lebens hast du. Und wir haben den Glauben gewonnen und erkannt, daß du bist der Heilige Gottes. Antwortete ihm Jesus: habe ich nicht euch Zwölfe ausgewählt? und einer von euch ist ein Teufel. Er sprach aber von Judas, dem Sohne Simons des Iskarioten.

So ist die Ehrenrettung Petri gelungen und von der Versuchungsgeschichte ist uns nur ein Fragment geblieben. Aber aus diesem Fragmente noch, wie es uns der älteste Evangelist Markus überliefert, kann man auf den ursprünglichen Inhalt schließen. Ich vermute nämlich, daß die Worte: „und wurde versucht vom Satan und war bei den wilden Tieren und die Engel dienten ihm“ Reste der Zitate aus Jes 60 sind. Wir erinnern uns, daß dort von Tieren die Rede ist und für Jes 60, 10: „und ihre Könige (מלכים) werden dich bedienen“ las man מלאכים „Engel“ und daraus wurde „und die Engel dienten ihm.“

Daß man sich in urchristlichen Kreisen mit Jes 60 beschäftigt hat, geht noch aus Mt 2 hervor. Was über die Magier aus dem Morgenlande und über die Austeilung der Gaben berichtet wird, kann nur als „Erfüllung“ von Jes 60 verstanden werden.

Die erste Apologie Justins

Ein Versuch die Bittschrift Justins in ihrer ursprünglichen Form herzustellen.

Von J. A. Cramer in 'sGravenhage.

I.

Als mir vor zwei Jahren die freundliche Gelegenheit geboten wurde, in dieser Zeitschrift meine Abhandlung über die Logosstellen in Justins Apologien zu veröffentlichen, teilte ich als mein Ergebnis mit, daß uns in Justins Apologien zwei Schriften vorlägen, eine von Justin und eine von einem alexandrinischen Juden-Christen, Schriften, die später zu einer Apologie umgearbeitet wurden. Es dünkte mich der einzige Weg zur Auflösung der bisher ungelösten Schwierigkeiten.

Eine weitere kritische Prüfung hat mir nicht nur das bisherige Resultat bestätigt, sondern mir auch mehr und mehr den Gedanken nahe gelegt, eine Wiederherstellung der ursprünglichen Form zu versuchen. Mit welchen Schwierigkeiten ein solcher Versuch verbunden ist, weiß ich wohl. Dennoch scheint er mir nicht vergeblich zu sein.

Daß die Apologie (I und II), wie sie uns jetzt vorliegt, unmöglich das Werk eines einzigen Schriftstellers sein kann, darüber ist kein Wort mehr zu verlieren. Veil¹ gibt eine Übersicht über den Inhalt und den Gedankengang der justinischen Rechtfertigung des Christentums.² Diese Übersicht mit ihren Abteilungen und Unterabteilungen, wozu nicht nur die Ziffern I, II und III, und die Buchstaben A und B, sondern auch die Ziffern 1, 2 und 3 und die Buchstaben a, b, c, d, ja sogar die griechischen α, β, γ, δ in stets neuen Combinationen verwendet werden, während für mehrere „Episoden“ gar kein Obdach zu finden ist, liefert

¹ Justinus des Philosophen und Märtyrers Rechtfertigung des Christentums (Apologie I und II), eingeleitet, verdeutscht und erläutert. Straßburg, 1894.

² S. 58—64.

den besten Beweis für meine Behauptung und zeugt mehr für die Gewandtheit des Verfassers dieser Übersicht, als für die Geschicklichkeit des griechischen Apologeten.

Man hat es sich überhaupt mit der Sache ziemlich leicht gemacht. Widersprüche seien nichts Wunderbares; sie kämen fast bei jedem Schriftsteller vor! Als ob jedermann, der Kritik übte, das nicht wüßte! Wenn man jedoch überall Nähte und Ritze sieht, die man niemals gesucht, sondern zu sehen genötigt worden ist, braucht man doch nicht auf Grund einer handschriftlichen Überlieferung, um deren Text es, wie Harnack, Veil u. a. nachgewiesen haben,¹ so schlimm steht, sich abschrecken zu lassen, die Apologien dort zu zerschneiden, wo die Ritzen von selbst den Weg dazu zeigen.

Die Sache würde sehr viel schwieriger sein, wenn die Aussagen des Eusebius uns keine Handhaben darböten und wenn zweitens der Inhalt der einzelnen Abschnitte uns nicht mannigfach den Weg zeigte. Eusebius ist nicht nur in textkritischer Hinsicht größeres Gewicht beizulegen als gewöhnlich geschieht, sondern auch in geschichtlicher Beziehung sollten seine Berichte genauer in betracht gezogen werden. Schon in meinem obenerwähnten Aufsatz habe ich darauf hingewiesen, daß die Beschaffenheit der Apologien es wahrscheinlich mache, daß die Stücke, die Eusebius aus Apol. II als aus I stammend zitiert, auch wirklich in der ersten Apologie gestanden haben.²

Die Stücke, die Eusebius aus Apol. II zitiert, sind: die bekannte Geschichte des Christenprozesses unter Urbicus (II, 2) der Anfang des folgenden Paragraphen „καὶ γὰρ οὖν προσδοκῶ ὑπὸ τινος τῶν ὠνομασμένων ἐπιβουλευθῆναι“, und ein Teil von II, 12: Καὶ γὰρ αὐτὸς ἐγὼ bis φονευθεῖσθαι, wo Justin von seiner eigenen Bekehrung zum Christentum spricht.

Das erste Zitat führt er auf diese Weise ein: Ὁ δ' αὐτὸς ἀνὴρ (Ῥουστίνος) πρὸ τοῦ κατ' αὐτὸν ἀγῶνος ἐτέρων πρὸ αὐτοῦ μαρτυρησάντων ἐν τῇ προτέρᾳ μνημονεύει ἀπολογία, χρησίμως τῇ ὑποθέσει καὶ ταῦτα ἱστορῶν. γράφει δὲ ὡδε: „γυνή τις κ. τ. λ.“³ An Deutlichkeit lassen diese Worte nichts zu wünschen übrig. Die Bemerkung, Justin habe die Apologien in anderer Reihenfolge gehabt als wir, verliert alle Berechtigung, wenn man erwägt, daß Eusebius das Zitat aus Apol. II, 12 in derselben Schrift gelesen hat (ἐν ταύτῳ) wie Apol. I, 29 und 31, näm-

¹ Harnack, Die Überlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts (Texte u. Unters. I, 1883, S. 1—300) S. 135.

² S. 302.

³ Euseb. H. e. IV, 17. 1. Laemmer, 25.

lich ἐν τῇ πρὸς Ἀντωνίνον ἀπολογία.¹ Apol. II, 3 hat er auch in der ersten Apologie gelesen. Nachdem er die Geschichte des Prozesses unter Urbicus erzählt, fährt er fort: τοῦτοις ὁ Ἰουστίνος εἰκότως καὶ ἀκολουθῶς ὥς καὶ προεμνημονεύσαμεν αὐτοῦ φωνὰς ἐπιλέγει λέγων, und dann folgt der Anfang von Apol. II, 3. Also Apol. II, 2, 3, 12 hat Eusebius in derselben Schrift gelesen als Apol. I, 29 und 31.²

Der Anfang von Apol. II: Καὶ τὰ χθὲς δὲ καὶ πρῶην bleibt immerhin sehr auffallend. Mit Sylburg ist v. Otto der Meinung, Justinum indignatione commotum ex abrupto sic contexuisse exordium.³ Späterhin spürt man aber von dieser Entrüstung wenig oder nichts mehr. Apol. II, 5 erzählt uns den Abfall der Engel; II, 6 bezeugt, daß man Gott, dem Herrn, keinen Namen beilegen kann; II, 7 finden wir die Behauptung, die Menschen handeln nicht, wie die Stoiker lehren, infolge eines Verhängnisses, sondern Gott habe sie mit freiem Willen erschaffen; II, 9 werden wir gewarnt, die Lehre von der zukünftigen Feuerstrafe nicht für Großsprecherei zu halten, weil es einen Unterschied gebe zwischen Tugend und Laster, wie sehr man sich auch bemühe, die Verschiedenheit der menschlichen Gebräuche dem gegenüber geltend zu machen; II, 10 haben wir wieder ein Stückchen Logoslehre und II, 11 gibt uns sogar die Erzählung von Herakles auf dem Scheidewege. Und wir fragen, wo der Mann geblieben sei, der „indignatione commotus“ an seine Apologie eine Nachschrift hinzufügt.

Apol. II, 1 gehört zur ersten Apologie und damit auch Apol. II, 2

¹ Euseb. H. e. IV, 8, 3.

² Was Euseb. H. e. IV, 17 in der ersten Apologie liest, liest er H. e. IV, 16, 1 in der zweiten. Κατὰ τοὺτους δὲ καὶ ὁ μικρῷ πρόσθεν ἡμῖν δηλωθεὶς Ἰουστίνος, δευτέραν ὑπὲρ τῶν καθ' ἡμᾶς δογμάτων βιβλίον ἀναδούς τοῖς δεδηλωμένοις ἄρχουσι, θείῳ κατακομίζεται μαρτυρίῳ . . . Dann folgen einige Zeilen weiter die Worte: Τοῦτο δὲ καὶ αὐτὸς ὁ ταῖς ἀληθείαις φιλοσοφώτατος ἐν τῇ δεδηλωμένῃ ἀπολογίᾳ σαφῶς οὕτως, ὥσπερ οὖν καὶ ἐμελλεν ὅσον οὕτω περὶ αὐτὸν συμβῆσθαι, προλαβὼν ἀποσημαίνει τοῦτοις αὐτοῖς τοῖς ῥήμασι· κάγω οὖν προσδοκῶ κ. τ. λ. Diese Inkonsequenz ist meiner Meinung nach nicht anders zu erklären als durch die Annahme, Eusebius habe nur durch Überlieferung von zwei Apologien Justins gewußt, in Wahrheit nur eine gehabt. Er glaubt es sei Crescens gelungen, Justin den Märtyrertod zu bereiten (H. e. IV, 16), nicht sehr lange nachdem er seine zweite Apologie geschrieben habe. Aber wenn er schon in der ersten Apologie die Vermutung ausspricht von Crescens getötet zu werden, wie kann er dann noch Zeit gefunden haben eine zweite Apologie zu schreiben? Er rettet sich aus der Verlegenheit, indem er den Bericht über Crescens anführt, als stünde er in der zweiten Apologie. Diese zweite Apologie hat Eusebius niemals gesehen. Er kannte nur eine Apologie, die, wie sich später zeigen wird, sicherlich nicht mit unseren Apol. I und II identisch gewesen ist. Was Veil, a. W. S. XXIII, 1 bemerkt, ist völlig ung genügend.

³ Ed. III opp. Just. 1876, p. 194, annot. 2.

und 3. Es liegt auf der Hand, daß die drei unechten Briefe, die Briefe Hadrians¹, Antoninus und Marc Aurels hinter einander an die Apologie hinzugefügt sind. In der handschriftlichen Überlieferung ist die Reihenfolge: Apol. II, Apol. I, und dann die drei Reskripte. Veil meint, daß die ursprüngliche Reihenfolge diese war: Apol. I, Apol. II, während später die drei unechten Briefe angehängt worden sind. Mit Recht redet er dann von einer „seltsamen“ Voranstellung von Apol. II.² Wie kann man das später als Apol. II bezeichnete Stück mitten aus dem Zusammenhang heraus genommen und der Apol. I vorangestellt haben? Soll es bloßer Zufall gewesen sein und, wie Veil sagt, die alte Bucheinteilung mit der Übertragung der Schrift auf Pergamentblätter verlorengegangen sein?³

Es kann sein! Niemand wird auf diese Frage eine genügende Antwort geben können. Welche Handschrift dem Codex Parisinus zu Grunde gelegen hat, oder aus welchem Grund die verschiedenen Stücke auf diese Weise geordnet sind, ist schwerlich auszumachen. Es genügt zu wissen, daß Apol. I und II als eine Schrift zusammengehören und ferner, daß konservative Kritiker wie Veil doch die Möglichkeit zugeben, daß mit der Übertragung der Bittschrift Justins auf Pergamentblätter die alte Einteilung verloren gegangen sein kann. Hat vielleicht der Abschreiber des Codex Parisinus oder der Abschreiber der ihm zu Grunde liegenden Handschrift mehrere solche Pergamentblätter in Unordnung vor sich gehabt und beim Abschreiben Ordnung zu schaffen gesucht? Jedenfalls brauchen wir uns bei dem Versuch, die Apologie Justins in ihrer ursprünglichen Form herzustellen, nicht allzu peinlich um die handschriftliche Anordnung zu kümmern.

Fangen wir mit Apol. II, 1 an: Der Text ist ziemlich verdorben, ὦ Ῥωμαῖοι streiche ich mit Boll.⁴ Mit den MSS. lese ich ὑπὲρ ὑμῶν statt ὑπὲρ ἡμῶν und finde darin umsomehr einen Anlaß Apol. II, 1 auf I, 2 folgen zu lassen. Justin warnt Apol. I, 2 die Kaiser, nicht in unvernünftiger Leidenschaft sich selbst das Urteil zu sprechen. Er und seine Mitchristen können von niemandem etwas Böses leiden. Sie sind sich keiner Schuld bewußt. Er schreibt also: ἵνα μὴ προλήψει μὴδ' ἀνθρωπαρεσκεία κατεχόμενοι ἢ ἀλόγῳ ὁρμῇ καὶ χρονίᾳ προκατεσχηκυία φήμη

¹ Vgl. Keim, Rom und das Christentum, 1881, S. 559 und meine Abhandlung in Theol. Studien, 1891, Bl. 422—426. Veil, a. a. O. S. 137—142.

² A. a. O. S. 137.

³ A. a. O. S. XXVIII.

Zeitschr. f. d. hist. Theol., 1842, III, S. 27. Auch Veil, a. a. O. S. 114.

κακῇ τὴν καθ' ἑαυτῶν ψῆφον φέρωσιν. Die Heiden können den Christen das Leben nehmen, schaden aber können sie ihnen nicht.

Warum schreibt Justin denn seine Apologie? Er tut es ihretwegen. Er könnte schweigen. Das aber, was unter Urbicus vorgekommen ist (Καὶ τὰ χθὲς δὲ καὶ πρῶην ἐν τῇ πόλει ὑμῶν γενόμενα ἐπὶ Οὐρβίκου) gibt ihm Veranlassung zu ihrem Besten zu schreiben (ὑπὲρ ὑμῶν). Die Worte χωρὶς τῶν πεισθέντων bis λέγομεν δὲ τῶν γενομένων Χριστιανῶν lasse ich als Randbemerkung aus, wie auch die Worte καὶ οἱ φαῦλοι δαίμονες bis παρασκευάζουσιν. Der ursprüngliche Satz hat also gelautet: Πανταχοῦ γάρ, ὃ ἂν σωφρονίζεται ὑπὸ πατρὸς ἢ γείτονος ἢ τέκνου ἢ φίλου ἢ ἀδελφοῦ ἢ ἀνδρὸς ἢ γυναικὸς κατ' ἑλλειψιν διὰ τὸ δυσμετάθετον καὶ φιλήδονον καὶ δυσκίνητον πρὸς τὸ καλὸν ὁρμῆσαι und dann muß man das Fehlende selbst ergänzen, etwa: κατηγορίαν ποιεῖται λέγων Χριστιανὸν εἶναι oder: φονεύειν αὐτὸν ὡς Χριστιανὸν παρασκευάζει. Das erste Einschlebsel war: χωρὶς τῶν πεισθέντων τοὺς ἀδίκους καὶ ἀκολάστους ἐν αἰωνίῳ πυρὶ κολασθήσεται, τοὺς δ' ἐνῆρέτους καὶ ὁμοίως Χριστῷ βιώσαντας ἐν ἀπαθείᾳ συγγενήσεται τῷ θεῷ (λέγομεν δὲ τῶν γενομένων Χριστιανῶν) und das zweite: καὶ οἱ φαῦλοι δαίμονες ἐχθραίνοντες ἡμῖν καὶ τοὺς τοιούτους δικαστὰς ἔχοντες ὑποχειρίους καὶ λατρεύοντας, ὡς οὖν ἄρχοντας δαιμονίωντας, φονεύειν ἡμᾶς παρασκευάζουσιν. Die MSS. haben vor der zweiten Einschaltung eine Lücke. v. Otto sagt¹: non quod quidquam desit ad sententiae iuncturam sed quod deesse aliquid videatur. Er nennt sogar den Zusammenhang wie auch den Schluß des Satzes: aptissimus! Im Gegenteil ist aus dem holperichten Satze kein vernünftiger Sinn herauszubekommen! Erstens ist der Plural λέγομεν anstößig. Im Anfang lesen wir: Καὶ τὰ χθὲς πραττόμενα ἐξηνάγκακέ με, also Singular, und am Ende: τὰ πεπραγμένα ἀπαγγελῶ. Zweitens steht das διὰ τὸ δυσμετάθετον (sc. εἶναι) viel zu weit von ὃς ἂν σωφρονίζεται entfernt und kann auch nachher nicht mit einem Plural (παρασκευάζουσιν) verbunden werden. Dieser Plural soll veranlaßt sein durch καὶ οἱ φαῦλοι δαίμονες. Dann bekommen wir aber diesen Satz: ὃς ἂν σωφρονίζεται διὰ τὸ δυσμετάθετον καὶ οἱ φαῦλοι δαίμονες φονεύειν ἡμᾶς παρασκευάζουσιν. Wenn das Griechisch ist, dann hat es mit allen Regeln der Syntax ein Ende! Drittens hat ὃς ἂν kein Prädikat. Viertens kommt das spätgriechische Wort ἐνῆρετος² oder ἐναρέτως nur in unechten Stücken in der Apologie vor.³ Fünftens ist die Bemerkung, daß

¹ Opp. Just. ed. III, 1, 1, p. 196 ann. II.

² Es kommt nur bei Herodian (Ende 2. Jahrh.) und bei Späteren vor (Pape).

³ Apol. I, 4 Ἐξ ὀνόματος μὲν γὰρ ἢ ἔπαινος ἢ κόλασις οὐκ ἂν εὐλόγως γένοιτο,

man überall den Tod der Christen sucht, nur diejenigen ausgenommen, welche Christen geworden sind, völlig sinnlos. Daß die Christen nicht den Tod der Christen suchen, steht doch außer Zweifel. Sechstens lehrt Justin nirgends, daß die Tugendhaften zur leidensfreien Vereinigung mit Gott gelangen. Apol. I, 8 sagt er, daß diejenigen, welche freudig zum Bekenntnis eilen τὴν παρὰ θεῷ διαγωγὴν empfangen werden, ἔνθα κακία οὐκ ἀντιτυπεῖ. Veil übersetzt: wo das Böse keine Pein mehr schafft.¹ Ich übersetze: wo das Böse keine Macht mehr übt, wo es keinen Widerstand mehr leistet. Von ἀπάθεια ist hier nicht die Rede. Und was ist denn ἀπάθεια? Stumpfsinn oder Unempfindlichkeit und, bei den Stoikern, Leidenschaftslosigkeit.² Die Bedeutung: Leidensfreiheit habe ich nirgends angetroffen. Und endlich verrät die Dämonenepisode dieselbe Hand, die auch in Apol. I, 12 das Stück: Πειρίσμεθα δ' ἐκ δαιμόνων φαύλων . . . ὅπερ θεοῦ ἔργον ἐστὶ eingeschaltet hat. In meiner Abhandlung über die Logosstellen bei Justin habe ich zu beweisen versucht, daß die Stellen, welche von den Dämonen handeln, mehr als verdächtig seien.³ Apol. I, 1 wo der Zusammenhang durch die Einschaltung verloren gegangen ist, bestätigt diese Meinung vollends. Ich lese also:

Καὶ τὰ χθὲς δὲ καὶ πρῶτην ἐν τῇ πόλει ὑμῶν γενομένα ἐπὶ Οὐρβίκου καὶ τὰ πανταχοῦ ὁμοίως ὑπὸ τῶν ἡγουμένων ἀλόγως πραττόμενα ἐξηνάγκαζε με ὑπὲρ ὑμῶν, ὁμοιοπαθῶν ὄντων καὶ ἀδελφῶν, κἂν ἀγνοήτε καὶ μὴ θέλητε διὰ τὴν δόξαν τῶν νομιζομένων ἀξιομάτων, τὴν τῶνδε τῶν λόγων σύνταξιν ποιήσασθαι. Πανταχοῦ γάρ, ὅς ἐν σωφρονίζηται ὑπὸ πατρὸς ἢ γείτονος ἢ τέκνου ἢ φίλου ἢ ἀδελφοῦ ἢ ἀνδρός ἢ γυναικὸς κατ' ἑλλειπιν διὰ τὸ δυσμετάθετον καὶ φιλήδονον καὶ δυσκίνητον πρὸς τὸ καλὸν ὁρμῆσαι (κατηγορίαν ποιεῖται λέγων Χριστιανὸν αὐτὸν εἶναι). Ὅπως δὲ καὶ ἡ αἰτία τοῦ παντὸς γενομένου ἐπὶ Οὐρβίκου φανερά ὑμῖν γένηται, τὰ πεπραγμένα ἀπαγγεῶ.

Was Apol. II, 2 betrifft, das fast gänzlich in den MSS fehlt, tilge ich mit Bücheler⁴: ὃν Οὐρβίκος ἐκολάκατο, ferner: εἰς δεσμὰ ἐμβαλόντα τὸν Πτολεμαῖον und: αὐτὸ τοῦτο μόνον. Auch halte ich am Schluß die

ἦν μὴ τι ἐνάρετον ἢ φαῦλον δι' ἔργων ἀποδείκνυσθαι δύνηται, eine Einschaltung, die fast wörtlich das Nämliche besagt als was wir acht Zeilen früher lesen: Ὀνόματος μὲν οὖν προσωνυμία οὕτε ἀγαθὸν οὕτε κακὸν κρίνεται ἄνευ τῶν ὑποπιπτουσῶν τῷ ὀνόματι πράξεων. Apol. I, 21, welches ganzes Stück unecht ist. Apol. I, 12 ist zwar von Ἀρωγοὶ bis ἀρχόντων ἀγαθὸν echt, aber im Anfang muß ἢ ἐνάρετον und ἢ σωτηρίαν getilgt werden. Hagen (Zeitschr. f. Phil. u. kath. Theol., 65, 1848, S. 48) hat gefühlt, daß ἐνάρετον hier nicht am Platze steht. Ist hier doch nicht von Bösen und Guten, von Strafe und Belohnung, sondern nur von Übeltätern und Strafe die Rede. Er liest daher ἀναιρέτην. Wenn er aber ἢ σωτηρίαν stehen läßt, hat v. Otto Recht mit der Bemerkung: non respicit quae sequuntur (l. c. pag. 36, annot. 2).

¹ A. a. O. S. 5.

² Apol. I, 25, das nicht justinisch ist, wird Gott ἀπαθής genannt.

³ A. a. O. S. 312, 327, 330.

⁴ Rhein. Mus. XXXV, 1880, S. 286.

Worte οὐδὲ φιλοσόφῳ (Eus.) καίσαρος παιδὶ οὐδὲ τῇ ἱερᾷ συγκλήτῳ als aus der verdorbenen Aufschrift geflossen für unecht. Daß ein leidenschaftlich bewegter Mensch mit dem Tode vor Augen οὐ πρέποντα Εὐσεβεῖ Αυτοκράτορι κρίνεις, ὦ Οὐρβικε! ausgerufen hat, das kann ich mir leicht denken. Daß er aber noch οὐδὲ φιλοσόφῳ καίσαρος παιδὶ οὐδὲ τῇ ἱερᾷ συγκλήτῳ hinzugefügt haben soll, ist mir völlig undenkbar.¹

Auf Apol. II, 2 lasse ich nach Eusebius unmittelbar den Abschnitt über Crescens folgen. Ich sage: nach Eusebius; denn ich bleibe trotz der Einwendungen von Harnack² und Veil³ noch immer der Meinung, daß die Bemerkung Hist. eccl. IV, 17, 13 nichts andres bedeuten kann, als daß im Exemplar des Eusebius der Abschnitt über Crescens unmittelbar auf Apol. II, 2 folgte. Ich sage dieses nicht auf Grund des Wortes ἀκολούθῳ, denn dieses Wort heißt: in Übereinstimmung mit, und darum übersetze ich mit Veil: „folgerichtig“. Die Art aber, auf welche Eusebius nach der Erzählung des Märtyrerprozesses IV, 17 noch einmal auf den Crescensabschnitt in IV, 16 zurückkommt, nötigt zu der Folgerung, er habe seine Leser über das unmittelbar Folgende der Erzählung, die er in seiner Quelle fand, belehren wollen. Wenn Eusebius vor Hist. eccl. IV, 17 noch nicht von Crescens gesprochen hätte und dann an die Erzählung des Prozesses unter Urbicus die Worte Justins angeknüpft hätte mit den Worten: hieran knüpft Justin εἰκότως καὶ ἀκολούθῳ die Voraussagung seines eigenen Todes an, dann brauchte die Anknüpfung keine unmittelbare zu sein. Jetzt aber verhält sich die Sache ganz anders. Warum kommt Eusebius am Ende von IV, 17 noch einmal auf den Crescensabschnitt IV, 16 zurück? Weil seine Leser durch die Reihenfolge, in welcher er erst über Crescens und dann über Urbicus spricht, leicht auf den Gedanken hätte kommen können, der Bericht über Crescens stehe in Justins Apologie vor der Erzählung des Märtyrerprozesses. Er will diesen möglichen Irrtum zurückhalten. Es ist ihm alles daran gelegen, seinen Lesern die Wahrheit mitzuteilen. Daß Eusebius ein so geriebener Schriftsteller gewesen sein soll, der jene feinen Mittel kannte, durch die der Autor den Geschichtsschreiber und die Leser ohne Aufsehen zu täuschen vermag⁴, habe ich, wenigstens Justin gegenüber, niemals verspürt. Hier ist er sogar peinlich genau! Man merke wohl, daß Eusebius die Worte Justins „buchstäblich“ anzuführen anfängt, mit folgendem u. s. w. Damit hat er nichts andres sagen

¹ Überweg (Grundriß d. Gesch. d. Philos., II, ed. 2, S. 38) will sogar die ganze kaiserliche Familie erwähnt haben!

² T. u. U. I, S. 139.

³ A. a. O. S. 119.

⁴ Harnack, T. u. U. I, S. 141.

wollen, als was jedermann mit einer solchen Bemerkung sagt. „Auf diese Erzählung läßt Justin schicklich und folgerichtig die oben von uns erwähnten Worte folgen: Auch ich erwarte nun, u. s. w.“ Welcher vorurteilsfreie Mensch würde diese Bemerkung anders auffassen, als daß die Worte: Auch ich erwarte nun, u. s. w. „unmittelbar“ auf diese Erzählung folgten? Und wenn in den MSS. zwischen dieser Erzählung und den Worten: Auch ich erwarte nun u. s. w. nicht fünf Kapitel stünden, würde es keinem in den Sinn kommen, sie anders aufzufassen.

Harnack und auch Veil meinen, daß der Zusammenhang der Rede gestört wird, wenn man c. 3 zwischen c. 2 und c. 4 einschiebt. C. 3 schließt sich recht wohl an c. 8 an; οἱ ὠνομασμένοι sind dann nach Harnack die Dämonen; nach Veil die Dämonendiener, und c. 9 init. mit seinem Hinweis auf die νομιζόμενοι φιλόσοφοι sei nach dem Schluß der auf den Cyniker bezüglichen Ausführungen nichts weniger als befremdlich. Hört man dagegen Maranus, den v. Otto mit Zustimmung anführt,¹ dann bekommt man einen ganz anderen Eindruck: Totus hic de Crescente locus quum percommode (sic!) cum martyrum historia connectitur, tum vero positus, us antea, inter haec verba c. 8 ὁ ἡμέτερος διδάσκαλος ἐδίδαξε, ubi Justinus de aeterno igne disserit, et ista nunc proxime sequentia c. 9 ἵνα δὲ μή τις εἴπῃ etc., ubi philosophorum adversus ignem aeternum cavillationes refellit, sententiae seriem, ut quisque facile perspicit, mirum in modum turbaret (!) Ich gebe Maranus und v. Otto unbedingt Recht. C. 3, das nicht mit Ἐγώ, sondern mit Κάγώ anfängt, kann, weil darin von einem Märtyrertum die Rede ist, nur an eine Märtyrergeschichte anknüpfen. Auch wird das Argument, daß der Anfang des c. 9 (ὑπὸ τῶν νομιζομένων φιλοσόφων) so schön mit dem Schluß des c. 5 übereinstimmt (Κυνικῶ) hinfällig, wenn man zugibt, daß die Worte: Ἄλλ' οὐτι γὰρ πλὴν ἀδιαφορίας zu tilgen sind. Wie wir wissen, hat Eusebius diese Worte nicht. Warum hat er sie ausgelassen? Er pflegt sonst nicht nachlässig zu zitieren. H. e. II, 13 gibt er den Abschnitt über Simon Magus genau wieder. Ebenso das Zitat über Menander, H. e. III, 26 und Marcion H. e. IV, 11. Nur hat er nicht die Worte: Εἰ δὲ καὶ τὰ δύσφημα ἐκεῖνα μυθολογούμενα ἔργα πράττουσι ἐπιτάμεθα. Diese Worte machen den Eindruck einer ungeschickten Interpolation. Warum hat Justin die Ketzerbestreitung überhaupt seiner Apologie eingefügt? hat man gefragt. Weil er die Christen von dem Vorwurf reinigen wolle, sie führten das unsittliche

¹ Opp. Just. Ed. III, I, 1. p. 203, annot. 1.

Leben der Ketzer. Aber diese Antwort genügt durchaus nicht. Hier sagt Justin nachdrücklich: er wisse nichts von solchem unsittlichen Leben der Ketzer! Auch sagt Eusebius nicht, daß er das Zitat über Marcion der Apologie, sondern dem κατὰ Μαρκίωνος κύγγραμμα entnommen hat. Früher war ich der Meinung, Eusebius habe das Zitat der (ersten) Apologie entnommen.¹ Je mehr ich aber die Genauigkeit des Eusebius zu schätzen anfangte, desto mehr komme ich davon zurück, den Eusebius etwas anderes sagen zu lassen, als er sagt. Weil man immer wieder seine eigenen voreingenommenen Meinungen dem Eusebius aufbürdet, macht man sich die Sache viel schwieriger und verworrener, als sie wirklich ist. In dem κύγγραμμα κατὰ Μαρκίωνος hat er die Stelle über Marcion gelesen, die wir jetzt in der Apologie haben. Τούτοις ἐπιφέρει λέγων· ἔστι δὲ ἡμῖν καὶ σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἰρεσεων κ. τ. λ. So schließt Eusebius sein Zitat. Man kann diese Worte doch schwerlich anders verstehen, als daß die Bemerkung über das Syntagma gegen all die bisher aufgetretenen Irrlehren sich in der Quelle des Eusebius „unmittelbar“ an die Marcionstelle anschloß, und weiter, daß der Ausdruck: ἔστι δὲ ἡμῖν κ. τ. λ. nicht als: „wir haben geschrieben“, also mit einem verschwiegenen συντεταγμένον², sondern als: „wir besitzen“ aufzufassen ist.

¹ Theol. Studien IX, 1891, Bl. 324 v. o.

² So v. Otto. Opp. Just. Ed. III, I, I p. 84, annot. 33. Auch Veil, a. a. O. S. 17.

[Ein Schlussartikel folgt.]

Miszellen.

Der getaufte Löwe.

Bemerkungen zu Tert. bapt. 17 und Hieron., de vir. ill. 7.

Der getaufte Löwe, den Hieronymus mit den Wanderungen des Paulus und der Thekla in Verbindung zu bringen scheint, soll, wenn eine neuerdings vertretene Interpretation im Rechte ist, künftig in der Versenkung verschwinden. Die Sache ist wichtig genug, daß man einen Augenblick dabei verweilt. Des raschen Verständnisses wegen ist nochmaliger Abdruck der fast zum Überdruß zitierten Quellenstellen unumgänglich.

Tertull. bapt. 17: *Petulantia autem mulieris, quae usurpavit docere, utique non etiam tinguendi ius sibi pariet, nisi si qua nova bestia evenerit similis pristinae, ut, quemadmodum illa baptismum auferebat, ita aliqua per se eum conferat. quodsi quae Pauli perperam inscripta sunt¹ exemplum Theclae ad licentiam mulierum docendi tinguendique defendunt, sciant in Asia presbyterum, qui eam scripturam construxit, quasi titulo Pauli de suo cumulans, convictum atque confessum id se amore Pauli fecisse loco decessisse.*

Hieron. vir. ill. 7: *Igitur περίόδου Pauli et Theclae et totam baptizati leonis fabulam inter apocryphas scripturas computamus. quale enim est, ut individuus comes apostoli inter ceteras eius res hoc solum ignoraverit! sed et Tertullianus vicinus eorum temporum refert presbyterum quendam in Asia σπουδατήν apostoli Pauli convictum apud Johannem, quod auctor esset libri, et confessum se hoc Pauli amore fecisse loco excidisse.*

In der Einleitung zu seiner Übersetzung der Paulusakten in den von Hennecke herausgegebenen „Neutestamentlichen Apokryphen“ glaubt

¹ So liest Reifferscheid-Wissowa. Gangnejus: quod si quae Pauli perperam scripta sunt, scriptum; Gelenius und Pamelius: quodsi quae Pauli perperam scripta legunt, exemplum; Rigaltius: quodsi quae Paulo perperam adscripta sunt, ad licentiam [?]; Ursinus: quod si quae Paulo perperam adscripta sunt, scriptum; Öhler: quodsi quae Pauli perperam scripta sunt exemplum. Bei all diesen Varianten vermißt man das Subjekt zu sciant. Es ist daher verführerisch, mit Carl Schmidt (Acta Pauli S. 153) zu lesen: quodsi qui Pauli perperam inscripta legunt.

Ernst Rolffs behaupten zu dürfen, daß Hieronymus den getauften Löwen, von dem in den Thekla-Akten nichts berichtet ist, aus dem von ihm falsch verstandenen Tertulliantexte herausgelesen habe. Er schreibt (S. 358f.): „Hieronymus ist darauf [auf den getauften Löwen]¹ gekommen durch das Mißverständnis einer echt tertullianischen Ironie, der[?] a. a. O. [bapt. 17] schreibt: ‚Die Anmaßung der Frau, die zu lehren beansprucht, wird natürlich nicht auch das Recht zu taufen sich aneignen, es sei denn, eine neue Bestie träte auf, der früheren ähnlich, daß, wie jene (d. h. die Frau, während Hieronymus die Bestie versteht), die Taufe (d. h. das Recht zu taufen, mit Beziehung auf A. Th. 34, wogegen Hieronymus an das Getauftwerden denkt) erlangte, so jede beliebige sie aus eigener Vollmacht übernimmt.‘ Dieses Mißverständnis hat die scharfe Zensur des Hieronymus um ihre Wirkung gebracht; da man in den A. Th. von einem „getauften Löwen“ nichts las, so bezog man sein Urteil auf irgendwelche unbekannte Akten, ohne sich dadurch in der Benutzung der beliebten Legende stören zu lassen.“

Daß Hieronymus flüchtig war, bestreitet niemand. Aber ehe man ihn eines so völligen Mißverständnisses eines in seiner eigenen Schriftsprache geschriebenen Satzes beschuldigt, sollte man sich's mindestens zweimal überlegen. Zumal wenn dieser Satz, wie sich zeigen wird, keine sonderlichen Schwierigkeiten bietet. Der Irrende ist in diesem Falle ohne Zweifel der Zensor. Unrichtig ist schon seine Übersetzung des utique, das niemals „natürlich“ heißt, sondern „jedenfalls“ „unter allen Umständen“, und dessen Sinn an unserer Stelle am besten in der Umschreibung zu Tage tritt:² „wenn auch das Weib sich die Lehre angemäßt hat, so folgt daraus jedenfalls nicht, daß es auch das Recht zu taufen beanspruchen wird.“ Schlimmer, weil folgenreicher, ist das Mißverständnis des Nebensatzes. Man scheint freilich gar nicht fehlgehen zu können, da sich die Übersetzung ungezwungen und von selbst bietet: „es sei denn, daß ein Untier aufräte jenem früheren ähnlich, so daß, wie jenes die Taufe davontrug, so irgend eines von sich aus sie übertrüge.“ Die Beziehung des illa auf bestia ist unumgänglich, und ebenso in die Augen springend die Gegenüberstellung von illa—aliqua und auferre—conferre; auferre baptismum kann niemals heißen: die Taufe erlangen, vollends nicht das Recht zu taufen erlangen: denn auferre = davontragen wird niemals

¹ Eckige Klammern von mir.

² Herr Kollege Wissowa in Halle, dem ich die Stelle, um sicher zu gehen, vorlegte, hatte die Güte, mir seine mit der meinigen übereinstimmende Auffassung mitzuteilen. Die Umschreibung stammt von ihm.

anders als im Sinn von „wegschaffen“ mit all seinen Beziehungen bis zum rauben und stehlen gebraucht. Der Sinn der Stelle kann nur der sein, daß irgend wann einmal ein Untier aufgetreten ist, das die Taufe weggeschafft, bei Seite geschafft, geraubt, gestohlen, vernichtet hat. Als Antitypos dazu kommt nun, meint Tertullian, womöglich (hier liegt der Sarkasmus) eines, das selber taufen will. Dieses Untier ist dann, wenig höflich, das Weib.

Aber was ist denn das für eine *pristina bestia*, die auferebat baptismum? Wir brauchen nicht weit zu suchen, um unsere philologische Interpretation sachlich bestätigt zu finden. Gleich der Eingang von *de baptismo* verhilft uns dazu. Es heißt in Kap. 1: . . . *nuper conversata istic quaedam de Gaiana haeresi vipera venenatissima doctrina sua plerosque rapuit, imprimis baptismum destruens. plane secundum naturam suam. nam fere viperæ et aspidæ ipsique reguli serpentes arida et inaquosa sectantur. sed nos pisciculi secundum ἰησοῦν nostrum Jesum Christum in aqua nascimur nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus. itaque illa monstrosissima, cui nec integræ quidem docendi jus erat, optime norat pisciculos necare de aqua auferens.* Eine Übersetzung dieser Stelle erübrigt sich für unseren Zweck. Es liegt ja auf der Hand, was sie besagen will. Ein Frauenzimmer aus der Sekte des Gajus¹ ist in Karthago gegen die Wassertaufe aufgetreten. Sie hat die Taufe zerstört, vernichtet. Sie hat es verstanden, die Fischlein zu töten, indem sie sie aus dem Wasser herausnahm, wegschaffte; *baptismum destruens* — *baptismum auferebat*: hier haben wir unsere *bestia pristina*.

Die Sache ist so einfach, daß ein ungeduldiger Leser die lange Auseinandersetzung verübeln möchte. Ich würde auch nicht so lange dabei verweilt haben, hätte nicht Rolffs' Übersetzung bereits Unheil angerichtet. Carl Schmidt schreibt in den „Acta Pauli“, nachdem er die Löwen-Frage erörtert hat, zusammenfassend (S. 154): „Aber dies alles sind nur subjektive Erwägungen, so lange der Nachweis nicht erbracht ist, woher die so bestimmte Nachricht über den getauften Löwen stammt. Diesen Nachweis hat m. E. Rolffs geliefert, indem er die unmittelbar dem Berichte des Tertullian vorhergehenden Worte herbeigezogen hat: *Petulantiae . . . conferat*. Hieronymus hat einfach [!] bei seiner be-

¹ Unsere Kenntnis dieser Sekte schöpfen wir nur aus *de baptismo*. Die älteren Herausgeber korrigierten die Lesart der Ed. princeps: *itaque in illa in ita Quintilla*, indem sie die Natter Tertullians mit der von Epiph. haer. 29, 1 genannten montanistischen Prophetin gleichsetzten. Dazu ist keine Veranlassung, und die eben bezeichnete Eigenschaft der Quintilla macht die Gleichsetzung fast unmöglich.

kannten Flüchtigkeit in der Benutzung seiner Quelle „illa“ (d. h. mulier) auf „bestia“ (= Löwe [!]) bezogen und statt „taufen“ verstanden „getauft werden“.

So wird also der getaufte Löwe zu einer Erfindung des Hieronymus. Das ist allerdings sehr „einfach“, hält aber, wie wir gesehen haben, der Nachprüfung nicht Stich. Wir haben uns mit unserem Löwen nach wie vor auseinanderzusetzen. Zu den Enttäuschungen, die uns der in vieler Beziehung so wertvolle koptische Fund gebracht hat, gehört in erster Linie, daß er dieses Rätsel nicht löst. Es ist ja eine Tücke des Schicksals, daß in dem Papyrus die uns ohnehin bekannten Stücke der Akten verhältnismäßig gut, die wenig oder gar nicht bekannten schlecht oder gar nicht überliefert worden sind. So wenig wie der redende Löwe (vgl. Commodian, Carm. apol. 627 f.) ist der getaufte aufgetaucht. So wenig wir aber daran zweifeln können, daß der redende Löwe in den Akten gestanden hat — steht doch der redende Hund (Commod. a. a. O. 626) in den Petrus-Akten —, so wenig möchte wenigstens ich daran zweifeln, daß der getaufte darin stand. Vielleicht läuft er uns doch noch einmal über den Weg.¹

Gießen.

G. Krüger.

Die fünf Männer des samaritanischen Weibes.

In neuerer Zeit hat man das Wort von den fünf Männern als Symbol der samaritanischen Geschichte aufgefaßt und zu 2 Reg 17, 24 ff. insbesondere Josephus, Ant. IX, 14 § 3 zitiert (§ 288 bei Niese), wo es heißt: Οἱ δὲ μετοικισθέντες εἰς τὴν Σαμάρειαν Χουθαῖοι . . . ἕκαστοι κατὰ ἔθνος ἴδιον θεὸν εἰς τὴν Σαμάρειαν κομίσαντες, πέντε δ' ἦσαν, καὶ τούτους καθὼς ἦν πάτριον αὐτοῖς σεβόμενοι παροξύνουσι τὸν μέγιστον θεὸν εἰς ὀργὴν καὶ

¹ Ich möchte bei dieser Gelegenheit nicht unerwähnt lassen, daß ich der von Corssen (in dieser Zeitschrift 1903, S. 24 f.) nach Zahn vertretenen Anschauung, daß Hieronymus sein Tertullian-Zitat aus der griechischen Bearbeitung von de baptismo entnommen habe, so wenig beizutreten vermag wie Schmidt a. a. O. S. 153. Darüber, daß die Worte presbyterum in Asia . . . convictum . . . et confessum se hoc Pauli amore fecisse loco excidisse die lateinische Bearbeitung vor Augen haben, ist nicht wegzukommen, trotz der auffallenden Abweichung excidisse statt decessisse, zu deren Erklärung Corssen mit gutem Recht die griechische Phrase τοῦ τόπου ἐξέτερεν heranzieht. Das σπουδατικὴ erklärt sich m. E. zur Genüge aus einem gewissen affektierten (s. Bernoulli, Der Schriftstellerkatalog des Hieronymus, Freib. 1895, 230) Suchen nach einem möglichst „prägnanten“ Ausdruck, oder aus dem auch modernen Schriftstellern geläufigen Bestreben, ein Fremdwort zu benutzen, um eine vielleicht umständliche Erörterung in der Muttersprache durch ein einziges Wort zu ersetzen. Ähnlich ist in cap. 23 (Justin) das δια-τριβὸς zu beurteilen.

χολόν. Ich weiß nicht, wer diese Deutung zuerst aufbrachte; Meyer-Weiß⁸ nennt Hengstenberg, Strauß, Keim und andere; Holtzmann (mit dem Zitat IX, 14, 4 πέντε ἔθνη . . . ἕκαστον ἴδιον θεὸν εἰς Σ. κ.) „Die kritische Schule“. Daher scheint es erwähnenswert, daß der eine der beiden Schreiber, welche etwa im 13. Jahrh. den zuerst von Niese verglichenen cod. M des Josephus herstellten (Ven. gr. 381), zu dieser Stelle auf den Rand schrieb (s. Niese Bd. I, pag. XI): σημείωσαι περὶ τῶν πέντε ἔθνων τῶν ἀπὸ Ἀκυρίων εἰς Σαμάρειαν μετοικισθέντων. σημείωσαι καὶ περὶ τῶν εἴ θεῶν αὐτῶν, καὶ γινῶθι ἀπὸ τούτων τὸ περὶ τὴν Σαμαρίτιν παρὰ τοῦ Χριστοῦ λεχθὲν τό· πέντε γὰρ ἄνδρας ἔσχεσ. τουτέστι· πρῶτον μὲν ἐσέβου τοὺς ἐξ Ἀκυρίων μετοικισθέντας πέντε θεοὺς. νῦν δὲ ἱερέων ἐξ Ἀκυρίων μετακληθέντων ἐδιδάχθησιν τὸν νόμον τὸν Μωσαϊκὸν τὸν καταγγέλλοντα τὸν θεόν, ὃς οὐκ ἔστι σου ἀνὴρ, ἡγουν θεὸς ψευδώνυμος, ἀλλὰ ἀληθὴς καὶ ὄντως θεός. οἱ δὲ τῶν Ἀκυρίων ψευδώνυμοι καὶ εἰδῶλα ἀντικρυς: ταῦτα κατὰ τὸν Ἰωσήφον: χρῶ δὲ καὶ ταῖς ἄλλαις περὶ τούτων θαυμασιωτάταις (? oder -τάτων? in der Hds. -ωτ') ἐρμηνείαις. Ich will auf die ganze Deutung nicht näher eingehen, sondern nur zur Gleichung ἀνὴρ = θεός ψευδώνυμος auf Hosea 2, 18 verweisen.

Maulbronn.

Eb. Nestle.

Eine Spur des Christentums in Pompeji?

Harnack (Mission) sagt S. 410, A. 3: „Die Spur vom Christentum, die man in Pompeji auf einer halbverlöschten Inschrift gefunden haben will, (CHRISTIAN?) ist unsicher.“ S. 501 A. 3 dehnt er dies auch auf das Judentum aus, indem er schreibt: „Die Indizien, daß es in Pompeji Christen gegeben hat, sind unsicher, ebenso die Spuren von Juden.“

Ich weiß nicht, an welche Indizien (in der Mehrzahl) Harnack hier denkt, ob außer der S. 410 genannten Spur auch an die, welche hier erwähnt werden soll. Bei den Juden schwebt ihm wohl die bekannte Darstellung des salomonischen Urteils vor.¹ Da ich mich nicht erinnere, in theologischen Werken die Frage erörtert gelesen zu haben, darf sie wohl hier zur Sprache gebracht werden.

August Mau, Pompeji in Leben und Kunst (Leipzig 1900) schreibt S. 15: „Von Christen in Pompeji hat sich bis jetzt keine sichere Spur gefunden, wohl aber von Juden. Sodoma, Gomora war eingekratzt in eine Wand in einem bescheidenen Hause (IX, 1, 26); nur ein Jude oder

¹ In der Festschrift für Otto Hirschfeld (Berlin 1903 S. 257ff.) weist H. Lukas nach, daß die hier dargestellte Geschichte in der alten Welt verbreitet und dem Petronius c. 80 bekannt war, also keine Beziehung zur Bibel habe.

Christ konnte dies schreiben; es klingt wie eine Prophezeiung des Endes der Stadt.“ Dann bringt er eine Abbildung des oben erwähnten Urteils Salomons, bespricht das Vorkommen der Namen Maria und Martha, Abinnerichus, Inschriften auf Tongefäßen, welche die darin enthaltenen Fischsaucen als cast[um], als koschere Fastenspeise bezeichnen (Plinius h. n. XXXI, 95), endlich die ganz unsichere, jetzt verlöschte Kohleninschrift, die man Christianos lesen wollte. „Die Lesung ist ganz unsicher. Wenn das Wort ‚Christen‘ wirklich in ihr vorkam, so wäre damit nur bewiesen, daß man in Pompeji von den Christen wußte, nicht daß solche dort lebten. Nach Tertullian (Apol. 40) gab es in Campanien vor 79 keine Christen.“ So Mau. Aber auch Nissen hat an der Lesung Sodoma Gomora keinen Zweifel. Er schreibt in seiner Italischen Landeskunde II (2) (Berlin, Weidmann, 1902) S. 766: „Das Genußleben der Kaiserzeit spricht aus den Ruinen mit wunderbarer Klarheit. An der Wand einer ärmlichen Wohnung stehen die tiefsinnigen Namen Sodoma Gomora: der Jude oder Christ, der sie eingeritzt hat, kennzeichnet also seine Umgebung.“ Im Juni 1903 hielt Herrlich in der Archäologischen Gesellschaft in Berlin einen Vortrag über einige literarische Erscheinungen, namentlich sibyllinische Weissagungen, welche durch den Vesuvausbruch veranlaßt wurden. Die Nr. 36 der Berliner Philologischen Wochenschrift von 1903, Sp. 1151f. enthält darüber ausführlichen Bericht. Dabei kam er auch auf diese Inschrift zu sprechen und meinte im Unterschied von Nissen, sie sei von einem, der sich in das Haus flüchtete, eingeritzt worden und gebe den Eindruck wieder, den der beginnende Aschen- und Steinregen auf ihn machte; der habe ihn an das Schicksal von Sodom und Gomorra erinnert. Mir will letztere Deutung nicht ganz einleuchten. Will man sich nicht bei der allgemeinen Deutung von Nissen beruhigen, dann könnte man speziell an Mt 10, 15 denken; und deshalb gab ich diesen Zeilen die fragende Aufschrift, ob man hier eine Spur des Christentums in Pompeji finde: ein Christ, der in Pompeji schlechte Aufnahme fand, hätte mit diesen 2 Worten eben die Aufnahme beschrieben, die er in Pompeji gefunden. Oder gibt es noch eine andere Deutung? Und ist die Lesung so sicher, wie man nach den obigen Mitteilungen annehmen muß? Die Schrift wurde zuerst 1885 von Mau gelesen, der im Bull. dell' Inst. 1885, S. 97 darüber berichtet. Sie sei der erneuten Aufmerksamkeit der Archäologen und Theologen empfohlen.

Maulbronn.

Eb. Nestle.

Zur Messiaserkenntnis der Dämonen bei Markus.¹

Eine Erwiderung von W. Wrede in Breslau.

Nach Markus besitzen die Dämonischen, d. h. die Dämonen, die Fähigkeit, Jesus als Messias zu erkennen, während er sonst als solcher verborgen ist. Die Geschichtlichkeit der betreffenden Züge habe ich in meinem Buche über das „Messiasgeheimnis“ (S. 22—32) bestritten. Gegen diese Ausführung hat Joh. Weiß in seinem Werke „Das älteste Evangelium“ S. 141—146 einen besonderen polemischen Exkurs gerichtet. Es sei mir gestattet, darauf einige Worte zu erwidern.

Weiß wendet sich speziell dagegen, daß ich „wie sämtliche Berichte über die Messiaserkenntnis der Dämonen, so auch die Erzählung von dem Dämonischen in der Synagoge streichen zu müssen geglaubt“ habe. S. 146 schreibt er: „Die wissenschaftlich allein begründete, allein vorsichtige, allein kritische Ansicht ist die, daß wir hier ein Stück eigentümlicher, aus Ideen nicht ableitbarer Überlieferung haben, eine zeitlich und räumlich festgelegte, durch persönliche Erinnerung beglaubigte Erzählung.“

Nun — die allein korrekte, allein vorsichtige Art der Polemik wäre gewesen, meine Auffassung, die so scharf getadelt wird, richtig anzugeben. Die Geschichtlichkeit der Erzählung vom Dämonischen in der Synagoge habe ich mit keinem Worte berührt. Oder bedeutet die Bestreitung des einen Zuges der dämonischen Messiaserkenntnis gleich die Verwerfung der ganzen Erzählung? Weiß selber streicht ja auch die Messiasanrufung des Geraseners (5, 7) und hält doch an der Perikope im ganzen fest. In der Tat, das Quidproquo ist ein wenig verwunderlich.² Jedenfalls ist Weiß' Polemik, soweit es sich um die ganze Szene handelt, einfach gegenstandslos.

¹ Die folgenden Bemerkungen wurden bereits Ende 1903 niedergeschrieben.

² S. 149 heißt es: Mt 4, 23—25 könne im Vergleich mit Mr 1, 21—39 „veranschaulichen, wie Markus hätte verfahren sollen, wenn er der schematische Darsteller und Erfinder seines Stoffes wäre, der er nach der Meinung der neuesten Kritik sein soll.“ Wo habe ich Markus als den „Erfinder seines Stoffes“ hingestellt? Ich habe nie etwas

Die häufige Wiederkehr des Zuges, daß die Besessenen Jesus als Messias anreden, macht auch nach Weiß „einen höchst schematischen, dogmatischen Eindruck.“ Die Stellen 1, 34 und 5, 6f. will er aus der Überlieferung ohne weiteres streichen. Über 3, 11f. vermißt man eine deutliche Äußerung. Obwohl er die Schilderung 3, 10—12 vermutungsweise zu den Petruserinnerungen rechnet (S. 164, 350), möchte ich doch — zu seinen Gunsten, meine ich — annehmen, daß er das hier sozusagen als Massenerscheinung erwähnte Messiasbekenntnis der Dämonen ebenso beurteilt wie 1, 34. So bliebe als wirklicher Streitpunkt zwischen uns lediglich die Frage, ob der Zug 1, 24 geschichtlich ist.

Weiß sucht zunächst die Glaubhaftigkeit des ganzen Vorgangs in der Synagoge (natürlich aber auch gerade der Stelle 1, 24) damit zu erweisen, daß er ihn in die Elemente zerlegt, die nach seiner Meinung hinter den kurzen Worten des Markus zu denken wären. Er macht dabei Annahmen wie die, daß die 1, 21 genannte Predigt Jesu messianisch-eschatologischen Inhalts gewesen sei und von der Beseitigung der Teufelsherrschaft durch die Herrschaft Gottes gehandelt habe, daß der Dämonische aus dieser Predigt vor allem die Bedrohung des Dämonenreiches herausgehört habe, daß Jesus dem Kranken so heftig antworte, weil ihn, den begeisterten Redner, die Unterbrechung durch den Ruf des Kranken erregt habe, — um schließlich zu fragen: „wo haben wir bei unserer Auslegung die erlaubten Grenzen überschritten?“ Ich will darüber nicht weiter mit ihm rechten. Aber ich muß betonen, daß die ganze Deduktion für die Kritik meiner Aufstellungen gar nichts austrägt. Die Möglichkeit an sich, daß einmal ein einzelner Geisteskranker („etwa der von Kapharnaum“, sage ich selbst S. 30) Jesus Messias genannt hätte, habe ich nicht bezweifelt, vielmehr ausdrücklich zugegeben. Ich habe lediglich aus der Tatsache argumentiert, daß in den Dämonengeschichten des Markus die Messiaserkenntnis der Dämonen nicht als ein einzelner Vorfall, sondern als das Regelmäßige, immer Wiederkehrende erscheint, und daß alle diese Züge des Evangeliums den gleichen Sinn haben, dieselbe dogmatisch geartete Anschauung verraten. Weiß kann mich in der Tat trefflich widerlegen, indem er dies, worauf ich alles gründe, bei seiner

Anderes geglaubt, als daß er das Meiste, insbesondere alles Anekdotische, aus Überlieferung überkommen hat. Wenn man meine Thesen willkürlich erweitert und Erklärungen, wie ich sie S. 129 (unten), 144 und 145f. gebe, übersieht, so ist es nicht meine Schuld. Was z. B. die Geschichte von der Schwiegermutter des Petrus betrifft, die Weiß a. a. O. mit im Auge hat, so habe ich immer angenommen, daß ihr geschichtliche Erinnerung zu Grunde liegt.

Darlegung über ¹ 1, 23 ff. einfach ignoriert und die Stelle so behandelt, als wären die Parallelen gar nicht da.

Meines Erachtens wäre es auf den Beweis angekommen, daß die Bemerkung 1, 24 an sich glaubwürdiger ist, als die Stellen 1, 34; 3, 11 f.; 5, 7.¹ Dieser Beweis fehlt. Den Anschein erweckt Weiß allerdings, indem er den Ruf 1, 24 durch den Inhalt der vorangehenden Predigt Jesu psychologisch vermittelt sein läßt und die Stellen 1, 34; [3, 11?]; 5, 7 vorab kritisch beseitigt, 5, 7 mit dem Grunde, daß die Messiasanrufung hier unbegreiflich sei, da der Gerasener von Jesus überhaupt noch nichts gehört habe. Aber was hat es für einen Wert zu behaupten: „ein solcher [das Ende der Teufelherrschaft ankündigender] messianischer Inhalt [der Predigt Jesu 1, 21 f.] wird durch den folgenden Ruf des Dämonischen erfordert“? Wenn Markus 1, 34; 3, 11 und 5, 7 von einem derartigen (erklärenden) Anlaß für den Dämonenruf schweigt, wenn 5, 7 jeder derartige Anlaß sogar ausgeschlossen ist, da der Gerasener Jesus nicht kennt, so steht das Postulat ja in der Luft, oder es handelt sich geradezu um eine *petitio principii*. Denn Markus sagt von einem Zusammenhange der Predigt Jesu 1, 21 f. mit dem Rufe 1, 24 nicht eine Silbe. Er berichtet sogar 1, 22 (abschließend) von dem Eindrucke, den die Predigt gemacht habe, bevor er überhaupt (in neuem Ansatz!)² auf den Besessenen zu sprechen kommt. Ferner: welches Recht besteht, den Zug 5, 7 von vornherein ungünstiger zu beurteilen als 1, 24? Daß 5, 7 eine psychologische Vermittlung der Messiaserkenntnis des Kranken nicht wohl denkbar ist, ist ja ganz ohne Belang, solange eine solche auch für 1, 24 nicht nachgewiesen werden kann.³ In der Tat, Stellen wie 1, 34; 5, 7; (3, 11) vorweg aus der Betrachtung auszuscheiden, mag einem beliebten kritischen Rezept entsprechen, aber es heißt nichts Anderes als das Problem verdunkeln. Das allein Richtige ist es,

¹ Nach Rauch, Das Messiasgeheimnis der Dämonischen, *Protest. Monatshefte* 1903, S. 32 f. soll ὁ ἄγιος τοῦ θεοῦ 1, 24 gar keine Messiasbezeichnung sein, und wenn οἰδαμεν zu lesen sei (st. οἶδα), so beziehe sich das „wir“ nicht auf die Dämonen, sondern auf die Hörer in der Synagoge. Beides durchaus unmöglich.

² Volkmar, *Die Evangelien* S. 62, macht in seiner Übersetzung mit Recht hinter V. 22 einen Absatz.

³ Weiß macht allerdings (S. 187) noch geltend, daß 5, 8 der Anlaß für den Ruf 5, 7 erst nachgetragen werde. Diese nachhinkende Mitteilung eines so wichtigen Umstandes sei sehr unnatürlich, und dieses Ungeschick zeige, daß die Messiasanrufung vom Evangelisten schematisch hierher übertragen sei. Der Grund ist schwach genug. Weit näher liegt es doch wohl, in V. 8 einen — recht überflüssigen — Nachtrag zu sehen, geschrieben, um das (vom Verfasser des Nachtrags gerade vorgefundene) μή με βασιανῆς V. 7 zu erläutern (vgl. Wellhausen z. St.).

alle einschlägigen Stellen zusammen zu betrachten, und dann liegt nichts näher, als daß ein und derselbe Verfasser sie alle aus ein und derselben Anschauung heraus geschrieben hat, und daß 1, 24 völlig in der Reihe der andern Stellen steht. Denn daß der Evangelist 1, 24 „seine Theorie noch kaum angedeutet“ habe (Weiß S. 146), ist schlechthin unrichtig. Ich habe darauf aufmerksam gemacht, — Weiß beachtet es nicht, obwohl er meine Worte anführt — daß Markus zweimal die Dämonen nicht bloß Jesus als Messias anreden läßt, sondern ihr Wissen als solches betont. Die eine dieser Stellen ist eben 1, 24: οἷδ'α (οἷδαμέν) σε τίς εἶ κτλ. Deutlicher kann die „Theorie“ des Markus wirklich kaum ausgedrückt werden. Demnach besteht kein Grund, diese Stelle vor den übrigen zu bevorzugen und ihr a priori ein höheres Maß geschichtlicher Wahrscheinlichkeit beizulegen.

Im weiteren wendet sich Weiß gegen meine Erklärung der fraglichen Züge. Die Wiedergabe meiner Gedanken finde ich trotz der vielen Zitate nicht immer korrekt; ich halte mich jedoch an die Hauptsache.

Mein Kritiker tadelt es besonders, daß ich gar nicht den Versuch gemacht habe, die Vorstellung, daß die Dämonen zuerst, und sie allein, den Gottessohn erkennen, aus allgemeinen urchristlichen Gedanken oder speziellen mythischen Vorbildern abzuleiten. Dieser Versuch hätte freilich doch scheitern müssen. Gerade umgekehrt sage das Urchristentum, daß den Dämonen oder dem Satan Dinge wie der Kreuzestod Christi verborgen geblieben seien.

Ich vermag hier nicht viel Neues vorzubringen, möchte aber versuchen, die Ausführungen meines Buches zu verdeutlichen.

Ich nehme an, daß der geschichtliche Jesus als Exorcist gewirkt hat. Aus dieser Voraussetzung allein sind aber die Dämonengeschichten des Markus nicht zu begreifen, wenigstens nicht die eigentümliche Art des Verkehrs, der zwischen Jesus und den Dämonischen vorgestellt wird. Es handelt sich nicht etwa darum, daß einmal ein Besessener sich mit dem Dämon identifiziert, vielmehr reden immer die Dämonen aus den Menschen heraus. Der Dämonische von Kapharnaum spricht gleich für die ganze Dämonenwelt: „was haben wir mit dir zu schaffen? Du bist gekommen, uns zu verderben.“ Der Dämon des Geraseners merkt die Anwesenheit des Dämonenfeindes schon von weitem. Kurz, es ist der Verkehr übernatürlicher Wesen mit einem Übernatürlichen, den Markus schildert. Daß nun die allgemeine Vorstellung solchen Verkehrs erst aus der Tatsache erwachsen oder auch nur durch sie bedingt wäre,

daß einmal ein Dämonischer Jesus als Messias bezeichnet hätte, das wäre eine fast komische Annahme. Vielmehr ruht die Vorstellung, wie sie vorliegt, auf der Idee, daß der Gottessohn einen Kampf gegen das Dämonenreich zu führen hat. Wie weit dabei Jesu eigene Ansicht über seine Dämonenaustreibungen in Anschlag zu bringen ist, kann ganz offen bleiben. Genug, diese Idee ist vorhanden; daß die überlieferten Dämonenaustreibungen Jesu von ihr aus betrachtet werden, ist unmittelbar verständlich; und damit ist jene Vorstellung eines Zusammentreffens und Verkehrs der Geister mit dem übernatürlichen Gottessohn ohne weiteres gegeben.

Ein Boden, auf dem der Gedanke der dämonischen Messiaserkenntnis erwachsen konnte, war dann zweifellos vorhanden. Die natürliche Empfindung der Dämonen ist Angst vor Jesus; äußern sie sich, so ist das natürliche Thema die feindliche Absicht und die überragende Macht Jesu. Daß sie diese Absicht und diese Macht kennen — und darin liegt die Erkenntnis des Wesens Jesu bereits eingeschlossen —, versteht sich dabei ganz von selbst, kann jedenfalls in keiner Weise befremden. Denn überall, wo es sich um Geistwesen handelt, traut ihnen der naive Glaube zu, daß sie wissen, was Menschen nicht wissen. Die von Weiß angezogene Anschauung von der Verborgenheit gewisser christlicher Glaubensmysterien für Teufel oder Dämonen ändert an diesem Sachverhalt gar nichts. Es ist eine besondere Anschauung, die ihre besonderen Gründe hat.

Ich sage, der Boden für die Idee dämonischer Messiaserkenntnis war vorhanden, und als latente, unbewußte Voraussetzung war sie in der Vorstellung jenes übernatürlich gearteten Verkehrs schon enthalten. Das Problem aber ist nur dies: wie trat diese unbewußte Voraussetzung ins Bewußtsein? wie wurde die Messiaserkenntnis der Dämonen, was sie bei Markus ist, eine betonte und wertvolle Vorstellung?

Hier können wir nun noch einen sicheren und wichtigen Schritt tun. Hätte sich Markus damit begnügt, den Dämonen die Messiasanrufung in den Mund zu legen, so könnte man zweifeln, wie viel oder wie wenig er sich dabei gedacht hätte. Aber er hebt, wie gesagt, das Wissen der Dämonen um den Gottessohn als solches hervor (1, 24. 34).¹ „Dies hätte keinen Sinn, wenn er dabei nicht den Gegensatz im Auge hätte:

¹ Auch 3, 11 hat diese Bedeutung. Die Dämonen rufen: „Du bist der Sohn Gottes“ — und weiter nichts. Das besagt einfach: sie kennen ihn, wie ja auch das folgende Verbot des Kundmachens beweist.

im allgemeinen kannte man ihn nicht“; d. h. es steht im Zusammenhange mit dem Gedanken des Messiasgeheimnisses. Nun kann man im Ernste (trotz Weiß S. 144) diesen für Markus so bedeutsamen Gedanken, wie er immer gemeint sein mag, doch nicht aus der Vorstellung vom Wissen der Dämonen ableiten. Dann drängt sich das Umgekehrte auf: die Anschauung, daß Jesu Gottessohnschaft den Menschen verborgen war, hat einen wesentlichen Anteil an der Idee, daß die Dämonen sie kannten. Völlig gewiß ist, daß sie ihre Voraussetzung bildet. Man muß sich nur denken, daß die Messianität Jesu nicht als verborgen gegolten hätte. Dann wäre ja die Tatsache, daß ihn die Dämonen Messias nannten, nichts Besonderes gewesen und darum ein völlig gleichgiltiges Faktum, von dem niemand gesprochen hätte. Die Geheimnisidee erklärt es also, weshalb Markus ein solches Interesse an dem Dämonenwissen nimmt, wie es sich in der Häufung der Züge verrät. Dann wird es aber auch keine zu kühne Vermutung sein, daß sie den eigentlichen Anreiz gegeben hat, die Vorstellung von der Dämonenerkenntnis zu bilden und auszuprägen.

Eine gewisse Lücke bleibt in der Erklärung, das habe ich selbst betont. Welche spezielle Reflexion nämlich vom Nichtwissen der Menschen zum Wissen der Geister geführt hat, das läßt sich höchstens vermuten. Es ist denkbar, daß zuerst nur von der Furcht der Dämonen vor Jesus¹ erzählt wurde, und daß jemand, dem das Geheimnis der Gottessohnschaft ein wichtiger Gedanke war, nun auf die in solchen Zügen latent enthaltene Voraussetzung einer Bekanntschaft der Dämonen mit dem höheren Wesen Jesu aufmerksam wurde.² Es könnte sogar sehr wohl — ohne jeden geschichtlichen Anlaß — Jesus in einem Dämonenworte naiv als Gottessohn bezeichnet sein, und solche Bezeichnung wurde dann, weil die Messianität als unbekannt galt, als bedeutungsvoll empfunden. Aber solche in der Überlieferung gegebenen Anlässe brauchen auch gar nicht angenommen zu werden. Auf Grund der Geheimnisidee kann einem Erzähler, der von der Begegnung Jesu mit Dämonen berichtete, die Vorstellung, daß die Dämonen ihn kannten, auch ohne

¹ Erwägenswert ist Wellhausens Meinung, daß das Schreien der Geister ursprünglich keine verständliche Rede gewesen, hernach aber [durch solche] interpretiert worden sei. S. Wellhausen zu Mc 1, 25 f.

² Diese Möglichkeit, die ich S. 32 angedeutet habe, sucht Weiß S. 145 (oben) ad absurdum zu führen. Er hat aber nicht bemerkt, daß ich gerade das sagen will, was ihm als das Absurde erscheint — weil es nämlich nicht absurd ist. Daß „in der Furcht der Dämonen schon ihre Messiaserkenntnis steckt“, habe ich selber gewußt.

weiteres aufgeblitzt sein. Mag man aber die hier verbleibende Unsicherheit und Dunkelheit so hoch anschlagen, wie man will: um ihretwillen mit Weiß von einer „gänzlich unmotiviert auftauchenden Theorie“ zu reden, ist jedenfalls eine starke Übertreibung. Es heißt den Brennstoff übersehen, weil der entzündende Funke nicht gezeigt werden kann. Die Gedanken, deren es bedarf, um die Daten des Markus rein ideell zu begreifen, sind in der Hauptsache nachweislich vorhanden.

Machen wir die Gegenprobe. Weiß behauptet: „Die Theorie des Markus erklärt sich leicht, wenn auch nur ein¹ Vorgang überliefert war, aus dem sie herausgesponnen werden konnte.“ Wie er sich dies „Heraus-spinnen“ vorstellt, hat er aber leider nicht gesagt. Ich hatte gerade geschrieben (S. 31): „Wir sehen . . . nicht, wie sich von einem wirklichen Vorgange aus die Gesamtauffassung des Markus gebildet haben soll, oder wie aus einer vereinzelt Merkwürdigkeit ein typischer und bedeutungsvoller Zug erwachsen konnte.“ Wenn Weiß nun die Versicherung gibt, daß sich das doch leicht erkläre, so ist das etwas wenig. Gelegentlich sagt er, die Messiasanrufung (aus 1, 24) sei „schematisch vom Evangelisten“ in die Gerasenergeschichte (5, 7) „übertragen“ (S. 187), oder in „der prinzipiell-schematischen Darstellung“ 1, 34 werde das, was in einem einzigen Falle geschehen ist, sofort verallgemeinert“ (S. 146). Recht schön; aber die Frage ist wohl gerade, woher das „Schema“ für die Übertragung kommt, und wie ein Erzähler, dem überliefert ist, daß ein einzelner Besessener Jesus Messias nannte, darauf verfällt, dies Vorkommnis „sofort zu verallgemeinern“.

Weshalb ich nicht glauben kann, daß die Anschauung des Markus auf dem Wege zufälliger Vervielfältigung eines historischen Vorgangs entstanden ist, habe ich bereits in meiner Schrift (S. 30f.) angedeutet. Alles spricht dafür, daß die Anschauung vielmehr der Grund der „Vervielfältigung“ ist. Deutlich reden hier besonders die Stellen 1, 34; 3, 11 nach denen das Wissen der Dämonen um den Gottessohn eine ganz allgemeine Erscheinung ist.

Will man aber die Auffassung des Evangelisten auf anderm Wege aus einem einzelnen Vorfall konstruieren, so sehe ich nicht, wie es anders geschehen könnte, als durch Benutzung eben derselben Erklärungsmomente, die wir oben (ohne Annahme eines historischen Falles) ver-

¹ Ich nehme hier an, daß, wenn etwas Geschichtliches zu Grunde liegt, wirklich nur ein einziger Fall in Betracht kommen kann (Messiasgeheimnis S. 27—30). Dies hat Weiß nicht angefochten.

wendet haben. Der Einzelfall konnte nur dann eine höhere Bedeutung gewinnen, wenn er mit einer schon fertigen Anschauung vom Kampfe des übernatürlichen Gottessohnes gegen die Dämonen, mit dem Glauben an eine besondere Erkenntnisfähigkeit der Geister, namentlich aber mit dem Gedanken der geheimen Messianität betrachtet wurde, ohne den er ja, wie gesagt, jedes Interesses entbehrt hätte. Das heißt aber, der überlieferte Vorgang konnte stets nur Anlaß für die Bildung der „Theorie“ sein, die eigentliche Triebkraft dabei war etwas Anderes.

Immerhin hätten wir so doch einen greifbaren Anlaß und Ausgangspunkt: das wenigstens scheint der Gewinn zu sein. Wenn nur nicht dieser Anlaß eben völlig hypothetisch wäre! Wer drei Stellen aus der Anschauung des Evangelisten erklärt, hat kein Recht, für die vierte (I, 24) die gleiche Erklärung zu verbieten. Denn daß das Dämonenwort I, 24 bei Markus das erste seiner Art ist, besagt gar nichts. Und daß ein wirklicher Besessener dies Wort so, wie es nun einmal vorliegt, gar nicht gesprochen haben kann, ist klar; zu deutlich enthält es schon den Ausdruck der „Theorie“.¹ Irgend eine Gewähr für einen zu Grunde liegenden geschichtlichen Vorgang ist also nicht vorhanden. Dann erleichtert aber auch die Annahme eines solchen das Verständnis der Anschauung nicht wirklich. Denn hypothetisch können wir uns ja, wie oben gezeigt, auch andere Anlässe sehr wohl vorstellen.

Wer nun unter diesen Umständen ein geschichtliches Vorkommnis dennoch erschließen mag, dem will ich nicht wehren. Die Unmöglichkeit kann ja im strikten Sinne nicht erwiesen werden. „Möglich“ bleibt ja auch, daß Petrus sich viele Jahre nach dem Ereignisse noch der Äußerung des Dämonischen erinnerte, und daß Markus wieder viele Jahre später noch wußte, daß er sich seiner erinnert habe. Es gilt aber das Wahrscheinliche, und die Wahrscheinlichkeit eines so singulären Vorfalles ist noch nicht damit gewonnen, daß er der Art der Besessenen an sich nicht entgegen ist. Um das zu glauben, muß man den im Markusevangelium nun einmal vorliegenden Tatbestand ganz außer Betracht lassen. Übrigens drängt sich noch eine Erwägung auf, durch die die Wahrscheinlichkeit sicherlich nicht größer wird. Was setzt denn die Überlieferung eines solchen Vorfalles voraus? Doch wohl dies, daß der Überliefernde, als der Besessene Jesus Messias nannte, selbst von der Messianität Jesu noch nichts wußte. Will man dann nicht glauben,

¹ Man beachte nicht bloß das „wir“, das οἱδὲ τε τίς εἶ, sondern auch das ἦλθε, das ebenso wie das ἦλθεν (ἦλθον) Mc 10, 45; Mt 5, 17 u. s. f. vom Lebenswerke Jesu zu verstehen ist.

daß er selber durch den Besessenen zum Glauben an diese Messianität gebracht wurde, so wird man einigen Zweifel hegen, daß eine Überlieferung unter solchen Umständen überhaupt stattgefunden hat.

Einen Grund, meine Auffassung zu korrigieren, kann ich nach dem allen in Weiß' Kritik nicht finden. In seinem Versuche aber, die Idee des Markus an einen winzigen historischen Anlaß zu hängen, sehe ich nur ein Beispiel einer allgemeinen Methode, für die sich noch andere Beispiele aus seinem Buche anführen ließen, und die freilich dem kritischen Geschmacke vieler besonders zusagen mag.

Die erste Apologie Justins

Ein Versuch die Bittschrift Justins in ihrer ursprünglichen Form herzustellen.

Von J. A. Cramer in 'sGravenhage.

II.

Daß die Ausführungen des Eusebius ein treffliches Hilfsmittel sind zur Feststellung des Textes, ergibt sich auch aus Apol. II, 12. Veil (S. 132) vermutet, daß die Worte Ἦδη καὶ τοῦτο . . . φανερώς πράττουσιν Randbemerkung eines Späteren sind. Was II, 12 den angeführten Worten vorangeht, ist gerade dasjenige, was Eusebius zitiert. Also, wo das Zitat des Eusebius aufhört, fängt die Interpolation an. Bevor ich die Vermutung Veils kannte, hatte ich schon in den Worten Ἦδη καὶ τοῦτο κ. τ. λ. die Hand unseres bekannten Dämonenfeindes entdeckt, der überall, wo er nur irgend Gelegenheit dazu hatte, eine den Dämonen feindliche Bemerkung machte. Doch breche ich nicht, wie Veil, nach zwei Zeilen ab, sondern streiche das ganze weitere Stück. Die Worte: ὧν ἐπειδὴ οὐδὲν πρόσεστιν ἡμῖν (vgl. Apol. I, 10^b, ebenfalls unecht) stimmen nicht mit: ἐν κακίᾳ καὶ φιληδονίᾳ ὑπάρχειν, sondern mit: ταῦτα τὰ μυθολογούμενα überein. Auch in Apol. I, 10^b ist von πολλὰ ψευδῆ καὶ ἄθεα κατηγορήματα die Rede, ὧν οὐδὲν πρόσεστιν ἡμῖν. Jetzt ist auch das οὐ φροντίζομεν verständlicher. Veil (S. 52) übersetzt: Da wir jedoch mit solchen Dingen nichts zu tun haben, kümmern wir uns nicht darum. Um welche Dinge kümmern sich die Christen nicht? Die Antwort kann nichts andres sein als: um die schrecklichen Mißhandlungen, womit man die Christen zwingen will, die erfundenen Geschichten auszusagen. Einige Zeilen weiter haben wir dasselbe: ποικίλως πολεμούμεθα· ἀλλ' οὐ φροντίζομεν. ἐπεὶ θεὸν τῶν πάντων ἐπόπτην δίκαιον οἶδαμεν. Und warum kümmern sie sich nicht um die Verleumdungen? Weil sie θεὸν τὸν ἀγέννητον καὶ ἄρρητον μάρτυρα ἔχουσι τῶν τε λογισμῶν καὶ

τῶν πράξεων. Auch die Epitheta ἀγέννητος und ἄρρητος weisen auf eine spätere Zeit als die justinische hin. Nur in unechten Stücken kommt die Benennung vor: Apol. I, 14, 25, 49, 53, 61, II, 6, 13. Man hat der Schwierigkeit abhelfen wollen, indem man ἀγέννητος statt ἀγέννητος las. Vergebens. Finden wir doch auch den Ausdruck ἀγεννήτω θεῷ ἑαυτοῦς ἀνατιθέναι (Apol. I, 14), von welchem v. Otto sagt: videtur in usu ecclesiastico fuisse, der frühestens aber im vierten Jahrhunderte (Constt. apostt.) nachzuweisen ist.¹ Nur in den Pseudo-Ignatianen, die aus dem letzten Viertel des vierten Jahrhunderts stammen², wird Gott ἀγέννητος genannt.³ Sonst begegnen wir diese Benennung bei den apostolischen Vätern nicht.

Veil (S. 132) sieht in den Worten ἃ αὐτοὶ φανερώς πράττουσιν eine Ungereimtheit. Mit Recht. In einer Bittschrift an den Kaiser soll Justin nichts Geringeres gesagt haben, als daß die kaiserlichen Beamten offen Menschenfleisch essen und mit ihren Müttern sich vergehen. Warum soll es aber keine Ungereimtheit sein, wenn, wie gleich darauf geschieht, die unsittlichen Taten, die den Christen nachgesagt werden, mit den Mysterien des Kronos und dem unbändigen Leben des Zeus und der andern Götter verglichen werden, und ἃ φανερώς πράττετε, εἰς ἀναιτίους ἀναφέροντες in anderem Sinne gemeint sein? Was Veil als echt beibehalten will, ist nichts als eine Paraphrase desjenigen, was er als unecht tilgt. Auch ist die Peroration am Schluß des c. 12 nichts weniger als komisch. Daß kaiserliche Edikte, wie die der Apologie angehängten, von der Phantasie der Christen jener Zeit erdichtet worden sind, läßt sich leicht denken. Daß aber ein heidnischer Kaiser wie ein Deus ex machina auf einem βῆμα ὑψηλόν zum Vorschein kommen sollte, um seinem Volke zuzurufen: Αἰδέσθητε, αἰδέσθητε ἃ φανερώς πράττετε εἰς ἀναιτίους ἀναφέροντες ist eine Voraussetzung, die man sogar in betreff des am meisten christlich gesinnten Kaisers nicht machen würde, und um so erstaunlicher ist im Munde eines Mannes, der im Anfang seiner Bittschrift sagt (Apol. I, 2):

¹ Opp. Just. Ed. III, I, 1, pag. 43, annot. 3, pag. 45, annot. 5.

² Circa anno 360—380 a Graeco homine interpolatas, auctas et ita digestas esse, ut unum illud corpus pseudoignatianum efficeretur cui longioris recensionis nomen est, iam a nemine paulo prudentiore impugnatum iri confido (Patr. App. Opp. ed. Gebh. Harn. Zahn. II, 1876. p. VI).

³ Christus wird ἀγέννητος genannt: Ign. Ep. ad Eph. VII, 2. In dem interpolierten Brief hat man: Εἰς ἱατρὸς ἐστὶν σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητός καὶ ἀγέννητος abgeändert in: ἱατρὸς δὲ ἡμῶν ἐστὶν ὁ μόνος ἀληθινὸς θεός, ὁ ἀγέννητος καὶ ἀπρόσιτος, ὁ τῶν ὄλων κύριος, τοῦ δὲ μονογενοῦς πατὴρ καὶ γεννήτωρ (vgl. Apol. I, 13, 61). Ep. ad Trall. VI, Ep. ad Philipp VII, und Gott: Ep. interpol. ad Magn. VII, Ep. interpol. ad Philad. IV, Ep. ad Ant. XIV.

Οὐ γὰρ κολακεύοντες ὑμᾶς διὰ τῶνδε τῶν γραμμάτων οὐδὲ πρὸς χάριν ὁμιλῶντες . . . προσελθύθαμεν und in I, c. 12: 'Ἄλλ' εἰκάτε δεδιέναι μὴ πάντες δικαιοπραγήσωσι, καὶ ὑμεῖς οὐκ κολάζητε ἔτι οὐχ ἔξετε· δημίων δ' ἂν εἴη τὸ τοιοῦτον ἔργον. Auch kann ich noch darauf hinweisen, daß das Verb. μετατιθέναι im Sinne von „sich bekehren“ bei Justin ein Unikum ist.¹

Dieselbe Hand, die in Apol. II, 12 den Abschnitt über die Dämonen eingefügt hat, ist auch in Apol. I, 12 tätig gewesen. In beiden Abschnitten ist von Christenverfolgungen die Rede. I, 12: 'Ἄλλ' εἰκάτε δεδιέναι μὴ . . . οὐκ κολάζητε ἔτι οὐχ' ἔξετε und II, 12: οὐχ ὅτι γε ἑαυτὸν κατήγγελλε φονευθόμενον. Ebenso, wie II, 12 die Interpolation eingeführt ist mit den Worten: Ἦδη καὶ τοῦτο ἐνήργησαν οἱ φαῦλοι δαίμονες, wird in Apol. I, 12 in ganz ähnlichem Zusammenhang die Einschaltung mit diesen Worten eingeleitet: Πεπείσμεθα δ' ἐκ δαιμόνων φαύλων . . . καὶ ταῦτα . . . ἐνεργεῖσθαι.² Wie man in Apol. II, 12 eine Interpolation annehmen kann und nicht in Apol. I, 12, ist mir rätselhaft.

Also halte ich in Apol. II, 3 und 12 nur die uns von Eusebius mitgeteilten Stücke für echt. Die Frage, ob die handschriftliche Reihenfolge II, 1, 2, 4—8, 3, 9 besser sei als diejenige, welche Otto gibt, gilt für mich nicht, weil ich cc. 4—9 für unecht halte. B. Grundl hat, wie wir wissen, diese Kapitel auch für Interpolationen erklärt.³ Veil (S. 119) sieht von einer Auseinandersetzung mit ihm ab, da ein Kritiker, der alles, was in Justins Apol. II nicht der katholischen Orthodoxie entspricht, frischweg für Fälschungen eines Arianers aus dem 5. oder 6. Jahrhundert erklärt und so den Bestand derselben bis zu einem Drittel purgiert, seiner Meinung nach nicht ernst zu nehmen sei. Aber wie, wenn man aus ganz anderen Gründen zu demselben Resultat gelangt?

¹ Und nicht nur bei Justin. Ohne Objekt (denn meistens kommt es mit einem Objekt vor: μετατιθέναι τὰ εἰρημένα, — τὴν γνώμην, — τοὺς νόμους, — τὴν ἄγνοιαν) bedeutet es: seine Meinung ändern und etwas anderes behaupten, siehe II, 15. Hier, Apol. II, 12 kann es nichts anderes bedeuten als „sich bekehren“. Veil übersetzt: Ändert euch, was wohl auf das nämliche hinausläuft.

² Was will das καὶ ταῦτα (plur.) sagen? v. Otto erklärt (l. c. I, 37 annot. 9): perversum istum metum ne omnes iuste agant neve adsint qui puniantur. Meiner Meinung nach sieht das ταῦτα auf die von Justin nur mit einzelnen Worten erwähnten vom Interpolator aber mit Nachdruck hervorgehobenen Christenverfolgungen. Bald verliert er sich in allerlei Betrachtungen über den Logos, das vernünftige Leben, die Weissagungen, ein Amalgam von Gedanken, das nur solch ein Interpolator hervorbringen kann, der alles einzuimpfen sucht, was sein gelehrter Kopf für wichtig hält.

³ De interpolationibus ex St. Justinii Apologia II expungendis. Augsb. Gymnasial-progr. 1891.

Ich halte cc. 4—9 für unecht, erstens: weil sie dasselbe Gepräge haben wie alle andern unechten Stücke in der Apologie nicht nur dem Inhalte, sondern auch der Ausdrucksweise nach, und zweitens, weil sie eine verwirrte Masse sind, in der man unmöglich einen einheitlichen Gedanken auffinden kann. Es sind Abschnitte, die jeder für sich ein abgerundetes Ganze darbieten, in denen weitschweifig ein Bedenken, das aufkommen könnte, zu entkräften versucht wird.

C. 4: Warum nehmet ihr nicht euch selbst das Leben, ohne uns erst Mühe zu verursachen? Antwort: Wenn wir das täten, so würden wir damit, so viel an uns läge, die Ursache sein, daß die Welt ausstürbe und keiner mehr in die göttlichen Lehren eingeführt würde. Das würde Gottes Ratschluß entgegen sein und dazu dürfen die Christen nicht mit-helfen!

C. 5: Wenn ihr euch zu einem Gott bekennt, der helfen kann, warum werdet ihr dann doch von Ungerechten beherrscht und bestraft? Folgt: gar keine Antwort, sondern ein Stückchen Dämonologie (c. 5), Theologie (c. 6), Eschatologie und Anthropologie (c. 7): Abschnitte, die mit der Frage: warum Gott nicht helfe? gar nichts zu schaffen haben, und nur vom Interpolator in einen Zusammenhang gebracht sind, der die Antwort nur aus weiter Ferne zu erraten möglich macht. Die Antwort soll dann sein 'Επει εἰ μὴ τοῦτο ἦν, οὐκ ἂν οὐδὲ ὑμῖν ταῦτα ἔτι ποιεῖν καὶ ἐνεργεῖσθαι ὑπὸ τῶν φαύλων δαιμόνων δυνατόν ἦν. Fragen wir, was das ταῦτα bedeutet, dann bekommen wir keine Antwort. Ταῦτα soll sich beziehen auf ὑπὸ ἀδίκων ἐκρατούμεθα καὶ ἐτιμωρούμεθα (c. 5). Die ὑμεῖς in: οὐκ ἂν οὐδὲ ὑμῖν ταῦτα ἔτι ποιεῖν sind die Kaiser. Die ἄδικοι sind nicht die Kaiser, sondern die schlechten Menschen, die die Christen verfolgen. Sind aber diese schlechten Menschen von den Dämonen aufgehetzt? In cc. 5—7 lesen wir das nicht. Wohl lesen wir (c. 5), daß sie εἰς ἀνθρώπους φόνους, πολέμους, μοιχείας, ἀκολασίας καὶ πᾶσαν κακίαν ἔσπειραν. Daß die Dämonen die Christenfeinde aufstacheln, lesen wir nicht hier, sondern I, 5. Da wird behauptet, daß die römische Behörde, aufgehetzt von den Dämonen, die Christen in unvernünftiger Leidenschaft straft. Diese Dämonen haben mit Weibern gebuhlt und die Menschen so verwirrt, daß sie die bösen Dämonen Götter genannt haben καὶ ὀνόματι ἕκαστον προσηγόρευον, ὅπερ ἕκαστος ἑαυτῷ τῶν δαιμόνων ἐτίθετο. In II, 5 lesen wir etwas ganz anderes. Als Gott die Welt und alles, was auf Erden ist, geschaffen, da übergab er die Fürsorge für Menschen und Tiere „Engeln“. Diese Engel sahen nach den Töchtern der Menschen, wie sie schön waren und nahmen zu Weibern,

welche sie wollten. Sie zeugten Kinder, die sogenannten Dämonen. Also, nicht die Dämonen buhlten, sondern die Engel; die Dämonen waren ihre Kinder. Außerdem machten sie das Menschengeschlecht auf allerlei Weise dienstbar. Auch säten sie unter den Menschen Mord, Krieg und jede Art von Lastern. Dichter und Mythologen übertrugen nun auf Gott selbst und auf die Zeussöhne, was die Engel und Dämonen taten und nannten jeden dieser Götter (Poseidon, Pluton u. s. w.) mit dem Namen, den jeder der Engel sich und seinen Kindern beigelegt hatte.

Dann folgt c. 6 eine weitläufige Abschweifung, warum Gott, dem Vater aller Dinge, kein Name beizulegen ist. Jesus enthält den Namen eines Menschen. Denn er ist Mensch geworden ὑπὲρ τῶν πιστευόντων ἀνθρώπων καὶ ἐπὶ καταλύει τῶν δαιμόνων· καὶ νῦν ἐκ τῶν ὑπ' ὅσιν γινόμενων μαθεῖν δύνασθε. Und dann folgt die Mitteilung, daß im Namen Jesu Christi viele von Dämonen Besessene geheilt worden sind. Nur werden sie nicht völlig vernichtet (c. 7) διὰ τὸ σπέρμα τῶν Χριστιανῶν. I, c. 28 lesen wir, daß Gott den Dämonen Aufschub gewährt διὰ τὸ ἀνθρώπινον γένος, und dann wird die Erklärung gegeben: weil noch nicht alle geboren sind, die gerettet werden sollen. I, c. 45 haben wir denselben Gedanken. Gott wird die ihm feindseligen Dämonen niederschlagen. Aber er vollzieht seinen Ratschluß noch nicht um der tugendhaften Menschen willen, deren Zahl noch nicht voll ist. In II, 7 übersetze ich die Worte: διὰ τὸ σπέρμα τῶν Χριστιανῶν: um der Christen willen, um der völligen Entwicklung der Christengemeinde willen.¹ Ich lasse diese Worte wie das Folgende: ὁ γινώσκει ἐν τῇ φύσει ὅτι αἰτιόν ἐστιν aus. Veil (S. 47) übersetzt: das er als Grund für den Bestand der Dinge anerkennt. φύσις kann nicht bedeuten „die Dinge“, sondern „die Natur“, „die Naturordnung“. ἐν τῇ φύσει bedeutet: in der Natur. αἰτιος wird niemals mit ἐν konstruiert, sondern immer mit gen. oder dat. oder mit folgendem ὅτι. Die Worte machen ganz den Eindruck einer freilich ungeschicklichen Randbemerkung, wodurch ein Späterer auf den Gedanken von I, 28 und 45 hat hinweisen wollen.² Auch streiche ich die Worte: ἵνα καὶ οἱ φαῦλοι ἄγγελοι καὶ δαίμονες καὶ ἄνθρωποι μηκέτι ὦσι. v. Otto macht die Bemerkung³: non essentiae abolitionem vult

¹ Mit Kimmel, Th. Lit. Bl. z. A. K-Z. 1844, N. 94, p. 788 (s. v. Otto, Ed. III, I, pag. 217, annot. 3).

² In der syrischen Übersetzung der Apologie des Aristides (Hennecke, Texte u. Unters. IV, 3. S. 41) lesen wir den Gedanken viel klarer: Und es besteht für mich kein Zweifel, daß wegen der Fürbitte der Christen die Erde besteht.

³ Ed. III, I, pag. 217, annot. 2.

Justinus, sed potestatis. Mit Unrecht; μηκέτι ὦς kann nicht anderes bedeuten als essentiae abolitio. Und was bedeutet das ὅθεν im Anfang, wenn der Grund noch einmal durch διὰ τὸ πέρμα angegeben wird? Ursprünglich hat der Verfasser geschrieben: "Ὅθεν καὶ ἐπιμένει ὁ θεὸς τὴν σύγχυσιν καὶ κατάλυσιν τοῦ παντὸς κόσμου μὴ ποιῆσαι. Ἐπεὶ εἰ μὴ τοῦτο ἦν κ. τ. λ. und dann muß c. 7 unmittelbar auf c. 4 folgen. Dann wird auch das ταῦτα verständlich. Also sind die Worte: ἵνα καὶ οἱ φαῦλοι ἄγγελοι καὶ δαίμονες καὶ ἄνθρωποι μηκέτι ὦς eingeschaltet von demjenigen, der zwischen c. 4 und 7 die Episode über die Dämonen und die Namenlosigkeit Gottes einfügte. Eine Antwort auf die Frage: warum Gott den Christen nicht helfe, (es muß noch einmal bemerkt werden) haben wir nicht bekommen. Der erste Gedanke war: Gott wartet damit, die Vernichtung der Welt zu vollziehen, um des Wachstums der Christenheit willen und darum haben die Gottlosen noch Zeit die Christen zu verfolgen. Der Interpolator hat diesen Gedanken von einem zweiten durchkreuzen lassen: Gott hat Christus in die Welt gesandt ἐπὶ καταλύσει τῶν δαιμόνων, und dann folgt die ganz unzweideutige Erklärung: καὶ νῦν ἐκ τῶν ὑπ' ὅσιν γινομένων μαθεῖν δύνασθε. Das Bindeglied zwischen den beiden Gedanken, die nichts miteinander zu schaffen haben, ist der Gedanke, die wohl in I, 5, aber nicht in II, 5 ausgesprochen wird, also in II, 5 nur hinzugedacht werden muß: die Dämonen sind die Ursache der Christenverfolgungen. In I, 5 lesen wir, daß Sokrates das Treiben der Dämonen klar einsah und die vermeintlichen Götter in ihrer wahren Gestalt darstellte. Die entlarvten Dämonen haben aus Rache darüber Sokrates als Gottesleugner hinrichten lassen und setzen jetzt das Nämliche gegen die Christen ins Werk. Der Interpolator hat II, 5 im Lichte von I, 5 gesehen und den Abschnitt über die Dämonen in den Gedankengang über die Christenprozesse eingefügt und die Frage: warum Gott nicht helfe und die Macht der Dämonen nicht niederschlage, beantwortet durch die Bemerkung, daß Christus Mensch geworden ist, ἐπὶ καταλύσει τῶν δαιμόνων· καὶ νῦν ἐκ τῶν ὑπ' ὅσιν γινομένων μαθεῖν δύνασθε! Auch brauche ich nicht mit vielen Worten darauf hinzuweisen, daß die schulmeisterliche Auseinandersetzung mit der Frage, ob Gott ein Name beizulegen sei, gar nicht in diesen Zusammenhang paßt.

II, 8, 9 sind unecht. Irgend ein Zusammenhang ist nicht aufzufinden. Die Stücke sind nur ganz lose an einander gehängt. Mehrere Einwürfe, die einer machen könnte, werden erwidert auf ganz ruhige philosophische Weise. Von einer Bittschrift ist wenig oder nichts mehr

zu spüren. Auch tragen die Kapitel ganz das Gepräge der anderen interpolierten Stellen, was ich in Hinsicht auf meinen früheren in dieser Zeitschrift veröffentlichten Aufsatz nicht weiter zu entwickeln brauche.

Von II, 10 ist unecht: Μεγαλειότερα μὲν οὖν . . . πολλάκις εἶπον, und zwar wegen der Logoslehre. Auch sind die Worte: Ὁ δὲ δαίμονας . . . ἀσφαλές, ganz wie die Dämonen-Abschnitte in I, 12 und II, 12, eingeschaltet. Ferner leuchtet es ein, daß λόγος γὰρ ἦν . . . διδάξας (v. Otto διδάξαντος) ταῦτα eine später in den Text eingedrungene Randbemerkung ist.

II, 11 halte ich für echt. Nur streiche ich καὶ δαίμονες. Das Ende lese ich folgendermaßen: Ἡ γὰρ κακία, πρόβλημα ἑαυτῆς τῶν πράξεων τὰ προσόντα τῇ ἀρετῇ καὶ ὄντως ὄντα καλὰ διὰ μιμήσεως περιβαλλομένη δουλαγωγεῖ τοὺς χαμαιπετεῖς τῶν ἀνθρώπων, τὰ προσόντα αὐτῇ φαῦλα τῇ ἀρετῇ περιθεῖσα. Das übrige lasse ich als späteren Zusatz aus. In den MSS. steht zwischen διὰ μιμήσεως und περιβαλλομένη das Wort φθαρτῶν. v. Otto liest: ἀφθαρτῶν und sagt: non enim corruptibilia sed incorruptibilia imitando vitiositas sub virtutis ornamentis delitescit. Veil läßt φθαρτῶν stehen und übersetzt: das Laster sucht sich . . . die der Tugend eigentümlichen wirklichen Vorzüge beizulegen, indem es wenigstens das, was (an ihr) vergänglich ist, nachahmt. Er rechtfertigt seine Übersetzung mit der Behauptung, Justin unterscheide unter den Vorzügen der Tugend unvergängliche und vergängliche. Er hat aber für diese Behauptung keinen Grund, denn Justin läßt Herakles die Tugend treffen ἐν αὐχμηρῷ (reizlos) μὲν τῷ προσώπῳ καὶ τῇ περιβολῇ οὖσαν, und zu Herakles sagen: Ἄλλ' ἢ ἐμοὶ πείθη οὐ κόσμῳ οὐδὲ κάλλει τῷ βέοντι καὶ φθειρομένῳ ἑαυτὸν κοσμήσεις ἀλλὰ τοῖς αἰδίοις καὶ καλοῖς κόσμοις. Und was sind die αἰδιοὶ καὶ καλοὶ κόσμοι? Das sind τὰ νομιζόμενα κληρὰ καὶ ἄλογα. Nirgends ist also von vergänglichen Vorzügen der Tugend die Rede. Justin stellt die unvergänglichen Vorzüge der Tugend den vergänglichen des Lasters gegenüber. Das hat der Interpolator noch einmal mit Nachdruck hervorheben wollen, indem er am Rand diese Bemerkung niederschrieb: φθαρτῶν, ἀφθαρτον γὰρ οὐδὲν ἔχει οὐδὲ ποιῆσαι δύναται. Später ist diese Randbemerkung in den Text eingedrungen. φθαρτῶν kam an einer unrichtigen Stelle und der Satz ἀφθαρτον . . . δύναται konnte nur als eingeklammerter Zwischensatz gelesen werden. Die folgenden Worte: Οἱ δὲ νενοηκότες τὰ προσόντα τῷ ὄντι καλὰ καὶ ἀφθαρτα τῇ ἀρετῇ können schwerlich als echt betrachtet werden. Was bedeutet τὰ προσόντα τῷ ὄντι καλὰ, das dem wirklich Seienden anhaftende Schöne? Man merke darauf, daß das Prädikat bei ἀφθαρτοι

fehlt (εἰς oder ἔχονται). Auch ist das καὶ vor ἄφθαρτοι durchaus befremdend. Und wann wird in der Apologie die Tugend τῷ ὄντι gleichgestellt? Ich schlage vor zu lesen: Οἱ δὲ νενοηκότες τὰ προσόντα (τῇ ἀρετῇ καὶ ὄντως ὄντα καλὰ καὶ ἄφθαρτα) ἔχονται καλοὶ καὶ ἄφθαρτοι τῇ ἀρετῇ.

Apol. II, 13 ist unecht. Dazu verweise ich auf meine oben erwähnte Abhandlung.¹

In Apol. II, 14 lasse ich nicht nur mit v. Otto² εἰς τὸ γνωσθῆναι τοῖς ἀνθρώποις ταῦτα aus, sondern auch καὶ διὰ τὸ ἡμῶν . . . τὰ ὅμοια. Das erste διὰ τὸ ἐν τῇ φύσει . . . αἰσχροῦ gibt ganz richtig den Grund an: sie verfallen vermöge ihrer eigenen Schuld der Bestrafung, weil in ihrer menschlichen Natur die Kraft liegt, Gutes und Böses von einander zu unterscheiden. Das zweite und dritte καὶ διὰ τὸ ist der reinste Unsinn. Sie werden wegen ihres ungerechten Verfahrens den Christen gegenüber der Bestrafung verfallen; warum? Weil sie den Christen gegenüber so ungerecht verfahren(!) Die Worte sind die dumme Einschaltung eines Späteren, der nach der Umarbeitung der Apologie am Ende noch einmal den Inhalt in knapper Form zusammenfassen wollte, die wahre Bedeutung des ersteren διὰ τὸ aber ganz aus den Augen verlor. Auch lasse ich die Worte: ἐκ τοῦ καὶ ἡμῖν . . . κατακρίνειν aus und lese also: οἱ παρὰ τὴν ἑαυτῶν αἰτίαν ὑπεύθυνοι ταῖς τιμωρίαις γίνονται, διὰ τὸ ἐν τῇ φύσει τῇ τῶν ἀνθρώπων εἶναι τὸ γνωριστικὸν καλοῦ καὶ αἰσχροῦ, ὥς μὴ δέεσθαι ἄλλων δικατῶν. Anlaß dazu gibt uns das Fehlen von ὥς vor ἐκ τοῦ καὶ ἡμῖν in den MSS. Schaltet man mit v. Otto und anderen ein (zweites) ὥς ein, so bekommt man den ungefügten Satz: sie haben in sich selbst die Kraft Gutes und Böses zu erkennen ὥς ἑαυτοὺς κατακρίνειν, ὥς μὴ δέεσθαι ἄλλων δικατῶν. Betrachtet man die Worte: ἐκ τοῦ καὶ ἡμῖν . . . ἑαυτοὺς κατακρίνειν als eine später in den Text eingedrungene Randbemerkung, um die Worte ὥς μὴ δέεσθαι ἄλλων δικατῶν zu erklären, welche Worte wegen der früheren Einschaltung eine nähere Erklärung wohl bedurften, dann versteht man, warum in den MSS. das ὥς vor ἐκ τοῦ καὶ ἡμῖν fehlt und wird der ursprüngliche Satz schön, kräftig und wirkungsvoll.³

Von II, 15 lasse ich mit v. Otto, Veil und anderen den ersten Satz über die Simonianer aus. Wie dieser Satz hier an diese Stelle geraten ist, ist völlig rätselhaft. Wie schön schließt II, 15 an II, 14 an! Καὶ ὑμᾶς

¹ Zeitschrift f. d. Neutl. Wiss. II, 4, S. 309f.

² Ed. III, 1, pag. 240, annot. 3.

³ Siehe den Veilschen Vorschlag zur Emendation, a. a. O. S. 134.

Zeitschr. f. d. neuest. Wiss. Jahrg. V. 1904.

οὖν ἀξιοῦμεν ὑπογράψαντας τὸ ὑμῖν δοκοῦν προθεῖναι τοῦτ' τὸ βιβλίδιον, so fing c. 14 an. Dann folgt c. 15: Ἐὰν δὲ ὑμεῖς τοῦτο προγράψητε, ἡμεῖς τοῖς πᾶσι φανερόν ποιήσαιμεν, ἵνα εἰ δύναιντο μεταθῶνται· τούτου γε μόνου χάριν τοῦσδε τοὺς λόγους συνετάξαμεν. Καὶ παυσόμεθα λοιπόν, ὅσον ἐφ' ἡμῖν ἦν πράξαντες, καὶ προσεπυξάμενοι τῆς ἀληθείας καταξιωθῆναι τοὺς πάντη πάντας ἀνθρώπους. So lese ich II, 15. Wie schön und kräftig sind diese Worte, wie legen sie ein beredtes Zeugnis ab von dem Seelenadel des Verfassers! Er schreibt nicht wegen der Christen, sondern wegen der Heiden! Ich lasse die Worte: Οὐκ ἔστι . . . συγκεχώρηται aus. Daß die christliche Lehre πάσης φιλοσοφίας ἀνθρωπείου ὑπέρτερα sei, haben wir bis zur Ermüdung gehört, und nicht nur die Erwähnung schlüpfriger Dichter wie Sotades und einer Philaenis in diesem Zusammenhang am Ende einer Apologie, worin über Platon, Heraklit, die Stoiker und andere mit Sachkenntnis gesprochen ist, sondern auch die Gleichstellung dieser Dichter mit Epikur ist mir zuwider und scheint nur zu große Ungeschicklichkeit zu verraten. Auch ist der letzte Satz: Εἴη οὖν καὶ ἡμᾶς ἀξίως εὐσεβείας καὶ φιλοσοφίας τὰ δίκαια ὑπὲρ ἑαυτῶν κρίναι! nichts anderes als eine fromme Herzensergießung eines empfindsamen Lesers, der den Seufzer ausstößt (εἴη οὖν!), die Christen möchten doch, was sie von andern verlangen, selber in Anwendung bringen! Man hat um der Schwierigkeit abzuhelpen ἡμᾶς in ὑμᾶς abgeändert. Mit Unrecht wird diese Lesart allgemein angenommen. Justin seufzt in seiner Apologie niemals. Er fordert. Nicht um seiner selbst und seiner Mitchristen willen, sondern um seiner Gegner willen verlangt er Recht und Gerechtigkeit. Veil (S. 136), der auch ὑμᾶς liest, sagt, daß mit unserm Kapitel das ganze Werk (Apol. I u. II) den rechten vollen Schluß gewinnt. Was er I, 2 gefordert hat, spreche er hier in Form eines innigen und frommen Wunsches aus, der nicht sowohl durch das Interesse der Christen als vielmehr durch liebevolle Fürsorge für die Regierenden selbst eingegeben sei.

Meiner Meinung nach gewinnt das ganze Werk seinen Schluß mit I, 68: Καὶ εἰ μὲν δοκεῖ ὑμῖν λόγου καὶ ἀληθείας ἔχечαι, τιμήσατε αὐτά· εἰ δὲ λῆρος ὑμῖν δοκεῖ, ὡς ληρωδῶν πραγμάτων καταφρονήσατε, καὶ μὴ ὡς κατ' ἐχθρῶν κατὰ τῶν μηδὲν ἀδικούντων θάνατον ὀρίζετε. Προλέγομεν γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐκ ἐκφεύξεσθε τὴν ἐσομένην τοῦ θεοῦ κρίσιν, ἐὰν ἐπιμένητε τῇ ἀδικίᾳ· καὶ ἡμεῖς ἐπιβοήσομεν. Ὁ φίλον τῷ θεῷ τοῦτο γενέσθω!¹

¹ Das unechte Reskript Hadrians kann nur am Ende der Apologie vorkommen. Veil sagt: er begreife nicht wie das Edikt Hadrians mitten in die Apologie geraten ist. Falls Apol. I, 68 nicht das Ende der Apologie wäre, würde das auch unerklärlich sein.

Diese Worte lasse ich unmittelbar auf II, 15 folgen.

Damit kommen wir auf die im Anfang gestellte Frage, ob die durch die radikale Umarbeitung uns gänzlich abhanden gekommene Apologie wieder in ihrer ursprünglichen Form herzustellen sei. Denn daß wir nur eine Umarbeitung der justinischen Schrift haben, leuchtet jederman ein, der den Mut hat παρατεῖσθαι δόξαις παλαιῶν ἐξακολουθεῖν, ἂν φαῦλαι ὦσιν!

Schwieriger wird die Sache aber, wenn man sich aus den einzelnen Stücken ein Ganzes herauszubilden sucht.

Der Anfang der Apologie ist wegen der Umarbeitung in Unordnung gekommen. II, 1, 2 hat, wie es schwerlich anders hätte sein können, gleich im Anfang der Apologie gestanden. Der Prozeß unter Urbicus entspricht genau der damaligen Sachlage und demjenigen, was Justin im Anfang seiner Apologie uns darüber mitteilt. Es ist eine ergreifende und zugleich passende Illustration zu seiner Bitte. Ist es aber denkbar, daß Justin, der, als er seine Apologie zu schreiben anfang, von diesem Prozesse schon alles wußte, uns zuerst nur allgemeine Ausführungen über das Auftreten der kaiserlichen Behörde gibt, um erst nach achtundsechzig Kapiteln die Sache mitzuteilen, die ihm während seines ruhigen Philosophierens stets mit hellen Farben vor Augen gestanden hat?¹ Man stellt es so dar, daß Justin erst nach Abfassung seiner Apologie von dem Prozesse unter Urbicus gehört und die Geschichte des Ptolemäus, die ja Wasser auf seine Mühle war, als Nachtrag erzählt habe. Diese Behauptung ist, wie auch Veil annimmt, unhaltbar. Nur bringe ich II, 1, 2 mehr nach vorn. Vielleicht hat man in der Tatsache, daß in der handschriftlichen Überlieferung die sogen. zweite Apologie als erste vorangeht, noch ein Zeichen zu sehen, daß man im Altertum derselben Meinung war.

Ich lese Apol. II, 1, 2 und 3 nach Apol. I, 2. Darauf lasse ich I, 4 und darauf wieder I, 7 und 3 folgen. Die Folgeordnung ist also I, 1, 2, II, 1, 2, 3, I, 4, 7, 3. Apol. I, 1 lese ich folgendermaßen: Αὐτοκράτορι Καίσαρι Τίτῳ Αἰλίῳ Ἀδριανῷ Ἀντωνίνῳ Σεβαστῷ Εὐσεβεῖ καὶ Οὐρησισίμῳ Σεβαστοῦ υἱῷ εἰσποιητῷ, ὑπὲρ τῶν ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων ἀδίκως μισουμένων καὶ ἐπηρεαζομένων, Ἰουστίνος Πρίσκου τοῦ Βακχείου, ὁ ἀπὸ Φλαουῖας Νέας πόλεως τῆς Συρίας Παλαιστίνης, εἰς αὐτῶν, τὴν προσφύνησιν καὶ ἔντευξιν ποιοῦμαι. Das scheint mir überhaupt das einzige,

¹ So Veil, a. a. O. S. XXVII: das II, 1—2 ausführlich erzählte Ereignis hat dem Schriftsteller schon bei dem lebhaften Ausdruck seiner Entrüstung I, 4, 5, 12, 17 vorgeschwebt.

was noch von der verdorbenen Aufschrift zu halten ist, falls nicht die ganze Aufschrift unecht ist.

In I, 2 merze ich ὅτι λέγεσθε und τῇ δεισιδαιμόνων aus.

Über II, 1—3 haben wir schon gehandelt.

I, 4 lese ich zuerst von Ὀνόματος μὲν οὖν bis τῇ δίκη κόλασιν ὀφλήετε. Dann lasse ich Ἐξ ὀνόματος μὲν γὰρ . . . ἀποδείκνυσθαι δύνηται aus. Καὶ γὰρ τοὺς . . . λαμβάνετε ist echt, das Folgende καίπερ bis οὐ δίκαιον ein späteres Einschiebsel.¹ Καὶ πάλιν bis ἕκαστος φαίνεται halte ich für echt, das Folgende δὲν γὰρ τρόπον . . . τούτους τίθετε für unecht.

Den Text von I, 7 gab ich schon in meinem obenerwähnten Aufsatz.²

In I, 3 streiche ich zuerst μᾶλλον δὲ κολάζειν, dann μᾶλλον δὲ ἑαυτοὺς . . . ἀξιοῦτε und endlich καὶ οἱ ἀρχόμενοι. Es sind in den Text eingedrungene Randbemerkungen.

Auf I, 3 folgt I, 8, 9, 6. I, 3 hat Justin gesagt: es ist unsere Aufgabe, unser Leben und unsere Lehren allen offen darzulegen, aber die eurige, nachdem ihr Einblick gewonnen habt, richtig zu urteilen. Seid ihr unterrichtet, so steht euch ferner keine Entschuldigung vor Gott mehr zu, falls ihr keine Gerechtigkeit übet. Und dann folgt darauf I, 8: Λογίσασθε δ' ὅτι ὑπὲρ ὑμῶν ταῦτα ἔφημεν ἐκ τοῦ ἐφ' ἡμῖν εἶναι ἀρνεῖσθαι ἐξεταζομένους. Bis ἔνθα κακία οὐκ ἀντιτυπεῖ halte ich den Abschnitt für echt. Der Rest Ὡς μὲν οὖν διὰ βραχέων εἰπεῖν bis μηδὲν ἀδικοῦντες ἐλεγχόμεθα ist unecht. Jedesmal kommen in der Apologie solche den Zusammenhang unterbrechende, nur lose angehängte Einschiebsel vor, die oft sehr ungeschickte Parallelen ziehen zwischen der christlichen und der heidnischen Lehre oder über philosophische Gegenstände reden auf eine Weise, die besser geeignet ist, Christen über das Heidentum als Heiden über das Christentum zu belehren.

Auch schließt das Ἄλλ' οὐδὲ θυσίαις πολλαῖς von c. 9 viel besser an c. 8 an, wenn diese Worte unmittelbar auf ἔνθα κακία οὐκ ἀντιτυπεῖ folgen. Wir sind überzeugt, so heißt es doch, daß das ewige Leben denjenigen zu teil wird, die Gott δι' ἔργων erwiesen haben, daß sie seine Gemeinschaft vor allem suchen. Indessen ehren wir auch nicht θυσίαις πολλαῖς καὶ πλοκαῖς ἀνθρώπων die von Menschenhänden gebildeten und in Tempeln aufgestellten Götter. Mich dünkt, jedermann sieht deutlich ein, daß eine Episode über Rhadamanthys und Minos und die ewige Strafe

¹ Siehe Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. II, 4, S. 322.

² Siehe Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. II, 4, S. 322—325.

der mit ihren ursprünglichen Leibern vereinigten Seelen den ganzen Zusammenhang stört.

Auf I, 9 folgt I, 6. Ἐνθεν δὲ καὶ ἄθεοι κεκλήμεθα. Ich übersetze καὶ durch „sogar“. Und darum heißen wir sogar Gottesleugner! Nach I, 5 würde man καὶ ἡμεῖς erwarten. Sokrates hat die Dämonen, die Götter genannt wurden, entlarvt. Vermittelst boshafter Menschen haben diese Dämonen ihn als Gottesleugner hinrichten lassen. Und nun setzen sie das Nämliche gegen die Christen ins Werk, weil diese dasselbe tun wie Sokrates und nach dem Vorgang des Christus die Götter der Heiden für böse Dämonen erklären. Ἐνθεν δὲ καὶ ἡμεῖς (ebenso wie Sokrates) ἄθεοι κεκλήμεθα. Das würde man erwarten. Aber ἡμεῖς fehlt in den MSS., καὶ gehört also zu ἄθεοι. I, 9 hat Justin gesagt, daß die Götter der Heiden ἄψυχα καὶ νεκρὰ seien, θεοῦ μορφὴν μὴ ἔχοντα. Nirgends sagt Justin, daß die Götter der Heiden Dämonen sind. Das sagt überall der Interpolator. Es würde überhaupt mehr als ungeschickt sein und nicht gerade geeignet, die heidnischen Kaiser günstig gegen die Christen zu stimmen, wenn Justin in seiner Apologie die heidnischen Götter, die doch auch die Kaiser verehrten, fortwährend „schmierige Dämonen“ genannt hätte. In der Apologie des Aristides kommt die Dämonologie gar nicht vor. Dagegen hat Tatians oratio ad Graecos eine ausführliche Dämonologie.¹ Was aber in einer oratio ad „Graecos“ am Platze ist, gehört darum noch nicht in einer Bittschrift an „römische“ Kaiser! Es würde sehr interessant sein zu untersuchen, inwiefern Tatians oratio auf die Umarbeitung der Apologie eingewirkt hat.² Wenn man z. B. I, 5 u. 7 den Gegensatz findet zwischen ἐν Ἑλλάδι und ἐν βαρβάροις, denkt man sich diesen Gegensatz unwillkürlich in einer Schrift πρὸς Ἑλλήνας, wie auch Tatians Schrift auf diese Weise anfängt: Μὴ πάνυ φιλέθρως διατίθεσθε πρὸς τοὺς βαρβάρους, ἄνδρες Ἕλληνες, μηδὲ φθονήσετε τοῖς τούτων δόγμασιν. Solche Beispiele sind in Hülle und Fülle anzuführen. Bei genauer Betrachtung der interpolierten Stellen fallen sie aber bald in die Augen.

¹ Ed. Schwartz (T. u. U. IV, 1) p. 8, 1, 2; p. 15, 12; p. 17, 19; p. 13, 23; p. 14, 7, 31. Cf. p. 20, 19 οἱ νομιζόμενοι θεοὶ c. p. 13, 15. etc. etc. Auch in Athenagoras Libellus pro Christianis kommt ein Abschnitt über die Dämonen vor: 26 seq. (Ed. Schwartz, T. u. U. IV, 2, p. 34). Weil in Bezug auf Athenagoras noch vieles unsicher ist, kann ich hier nicht näher darauf eingehen.

² Und nicht nur Tatians Schrift! Die meisten Parallelen, die v. Otto in seinen Annotationen aus den Schriften des Irenäus, Tertullian, Tatian etc. anführt, kommen in unechten Abschnitten vor. Es ist nur die Frage, wer die Priorität hat, Justin oder die andern!

Justin nennt die Götter der Heiden nirgends Dämonen. Wohl aber nennt er sie $\alpha\psi\chi\alpha$ καὶ νεκρὰ, θεοῦ μορφὴν μὴ ἔχοντα. Und wenn er dann noch spricht von Künstlern, die durch Meißeln, Schnitzen, Gießen und Hämmern den Stoff gestalten, dann hören wir in diesen Worten Jesaia 44 nachklingen, und müssen die Geschicklichkeit und den Takt Justins bewundern, der bei dieser Vorstellung auf die volle Zustimmung der Kaiser und der Gebildeten rechnen darf. — Weil die Christen sagen, daß die Götter der Heiden leblose und tote Dinge sind, werden sie, außer daß sie Frevler heißen, auch noch Gottesleugner (κα. ἄθεοι) genannt.

Die Worte πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν lasse ich aus.¹

Auf c. 6 folgt c. 10. 11. 12.

C. 10 halte ich für justinisch bis: καὶ ἀπαθείς γενομένους. Das Übrige Ὅν τρόπον γὰρ . . . ὧν οὐδὲν πρόσκειται ἡμῖν ist eingeschaltet. Trägt es doch fast alle Merkmale der vielen eingeschobenen Stücke: δν τρόπον . . . τὸν αὐτὸν τρόπον, ἀνθρώπειος, φαυλοὶ δαίμονες, ὁ λόγος θεῖος, λογικαὶ δυνάμεις, die Lehre der Willensfreiheit, etc.²

C. 11 ist echt.

C. 12 habe ich schon besprochen. Die Worte ἡ ἐνάρετον und ἡ σωτηρίαν merze ich aus.³

¹ Siehe meine Abhandlung: Wat leert Justinus aangaande het persoonlijk bestaan van den H. Geest? Theol. Studd. XI, 1893, bl. 154.

² Zeitschr. neutest. Wiss. II, 4, SS. 329, 330. Auf das Hinken der Parallele habe ich a. a. O. schon hingewiesen.

³ Siehe Anm. S. 159.

[Ein zweite Abhandlung folgt später.]

Simon Petrus und Johannes Markus.

Von K. Lincke in Jena.

Unsere vier Evangelien sind ausführlich in allem, was Jesus von Nazaret, den Stifter unserer Religion und Kirche, betrifft, aber sie sind arm an Nachrichten über die Männer, die Zeugen seiner Taten und Schicksale gewesen sind. Es ist die Rede von Jüngern, die ihn begleiteten, und von Aposteln, die er, einzeln oder zu zweien, ausgesandt. Aber diese Jünger sind nur sein Gefolge, sie halten sich bescheiden zurück, und nicht einem von ihnen war dem Anschein nach etwas davon bewußt, daß der ihnen Voranschreitende der Messias sei, dem zuerst die bösen Geister in den Dämonischen huldigten, weil sie zuerst ihn als ihren Herrn erkannten. Der einzige aus der stummen Schar, der als eine geschichtliche Person vor den andern hervortritt, ist Simon, genannt Petrus. Im Markusevangelium finden sich noch eine Anzahl Stellen, die besonders auf diesen Apostel Bezug haben. Simon wird zuerst genannt in dem Berichte über die Berufung der beiden Brüderpaare aus Kapernaum am See Gennezaret (Mk I, 16ff.). Die Jünger werden bezeichnet mit den Worten: Simon samt denen, die mit ihm waren (I, 36). Mehrmals wird Petrus allein genannt (II, 21. 13, 3. 16, 7). Der Unterschied der Namen Simon und Petrus wird genau beobachtet (3, 16). Petrus gilt als der erste, der Jesus als Messias anerkannte (8, 29—33). Petrus erscheint auch einmal als handelnde Person. Bei Jesus Gefangennahme in Gethsemane hat Petrus das Schwert gezogen und einen von den Söldnern des Hohenpriesters verwundet (Matth 26, 51. Mark 14, 47. Luk 22, 50. Joh 18, 10). Simon, der erste der vier Getreuen, die Jesus auf dem Gange nach Kapernaum an seine Seite rief, und die Jesus nach Caesarea Paneas und von da in Eile zurück nach Kapernaum begleiteten, war auch der erste der Zeugen seiner Herrlichkeit auf dem heiligen Berge, und er wird auch der erste gewesen sein, der ihm mutig folgte auf dem letzten, dem schwersten Gange — hinauf nach Jerusalem.

Es sind unter den Stellen, die sich auf Simon Petrus beziehen, einige, die eine besondere Bedeutung für die Kirche und ihre Lehre haben. Die Berufung Simons war nach dem Berichte bei Markus einfach die Aufforderung, die Jesus an die beiden Brüderpaare am See Gennezaret und vor allen an Simon richtete. Dieser Vorgang wird bei Lukas dargestellt als Bekehrung der sündigen Menschheit durch ein göttliches Wunder (Mk I, 16ff.; vgl. Luk 5, 1ff.). Es ist Petrus, dem hier die Weltmission der Kirche übertragen wird, übereinstimmend mit dem alten Schlusse des Markusevangeliums (Mc 16, 20^b): „alles aber, was ihnen aufgetragen war, richteten sie denen um Petrus in Kürze aus. Danach aber sandte Jesus selbst aus vom Aufgang bis zum Niedergang durch sie die heilige und unvergängliche Botschaft des ewigen Heils.“ Und es ist die römisch-christliche Kirche, die Jesus mit den Worten des Petrus in Caesarea Paneas huldigt: „du bist der Christus“ (Mk 8, 29), oder mit den Worten, die dem Johannesevangelium zuletzt noch angefügt sind. Das Evangelium nach Matthäus schildert, wie Petrus mit der Gewalt, zu binden und zu lösen für Himmel und Erde, der sogenannten Schlüsselgewalt der Kirche, belehnt wird (Matth 16, 19). Nach dieser Schilderung muss Petrus als erster Träger des annulus piscatoris, als Vorbild seiner römischen Thronerben, erscheinen. Er ist die personifizierte römisch-christliche Kirche selbst. Auch die Verleugnung des Herrn, die alle vier Evangelien übereinstimmend erzählen, mag in diesem Sinne typische Bedeutung gehabt haben.¹ Die Acta Pilati, eine sehr alte Darstellung des Gerichtsverfahrens gegen Jesus nach den Formen des römischen Rechtes, wenn auch ohne genauere Kenntnis der römischen Rechtsordnung,² enthalten eine derartige Verdächtigung des Simon Petrus nicht. Jedenfalls gewährt die Verleugnungsgeschichte keinen Ersatz für die Nachrichten, die wir aus dem Kreise der Freunde des Petrus, auf den der alte Schluß des Markusevangeliums deutet (Mk 16, 20^b), wohl erwarten könnten. Die Verleugnungsgeschichte trennt Jesus und Simon, zwei Männer, die auf Leben und Tod mit einander verbunden waren. Man muß Geschichte und Dogmatik in den Evangelien unterscheiden und nicht, wie Kalthoff es auch bei Petrus tut, beides zusammenwerfen.

Die Frage erscheint also berechtigt: welchen Anteil an Jesus Taten und Schicksalen haben die Jünger gehabt, vor allem jene vier Getreuen,

¹ Vgl. Kalthoff, Das Christusproblem, S. 44—47, Was wissen wir von Jesus, S. 33.

² Vgl. E. von Dobschütz, der Process Jesu nach den Acta Pilati, Bd. 3, S. 89—114 dieser Zeitschrift, und Mommsen, die Pilatusakten, ebd. S. 198—205.

Simon und sein Bruder Andreas, und Jakob und Johannes, die Söhne des Zebedäus, aus Kapernaum? Das Schweigen über Simon und Jakob, nach der lebhaften Schilderung ihrer Berufung am See Gennezaret und des tragischen Geschickes ihres Führers in Jerusalem, ist ein Rätsel unserer Evangelienüberlieferung. Was geschah den Gesinnungsgenossen, die Jesus nach Jerusalem folgten, getreu dem Rufe, der zuerst in Galiläa an sie ergangen war? Sie waren mit Jesus in Jerusalem in den Tagen der Entscheidung. Liegt etwa Jakobs Enthauptung und Simons Gefangennahme und Freilassung jener Entscheidung zeitlich näher, als man nach der Stelle, wo der Bericht untergebracht ist, annehmen müßte?

I.

Der Bericht über Jakob und Petrus lautet: Zu ebendieser Zeit machte sich der König Herodes daran, einige von der Versammlung zu vergewaltigen. Er ließ Jakob, den Bruder des Johannes, mit dem Schwerte hinrichten. Da er aber sah, daß sein Vorgehen gegen die Getreuen¹ den Juden nach Wunsch war, ging er weiter daran, Petrus gefangen zu nehmen. Es war aber in den Tagen der ungesäuerten Brote. Er ließ ihn auch festnehmen und ins Gefängnis bringen, und übergab ihn vier Abteilungen zu vier Mann seiner Soldaten zur Bewachung, um ihn nach dem Passahfeste hinaufzuführen vor das Volk. So wurde denn Petrus in Gewahrsam gehalten, von der Versammlung aber ward ununterbrochen für ihn zu Gott gebetet. Als aber Herodes ihn wollte vorführen lassen, lag Petrus in eben jener Nacht im Schlafe zwischen zwei Soldaten, an sie gebunden mit zwei Fesseln, und Posten hielten Wache vor der Tür. Und siehe, ein Engel des Herrn nahte, und heller Schein ward in dem Raume. Er rührte Petrus an der Rippe an, weckte ihn und sprach: steh auf in Eile. Und die Fesseln glitten ihm von den Händen. Und der Bote sprach zu ihm: güрте dich und binde dir die Sandalen an. Er tat's. Und er sprach zu ihm: wirf dir den Mantel um und folge mir. Und er ging heraus und folgte ihm, und er wußte nicht, daß es Wirklichkeit war, er glaubte aber eine Erscheinung zu sehen. Sie gingen an dem ersten und zweiten Posten vorbei und kamen an das eiserne Tor, das nach der Stadt führt. Es tat sich ihnen von selbst auf, und sie gingen hinaus, stiegen die sieben Stufen

¹ Diese Worte, Act 12, 3 ἡ ἐπιχείρησις αὐτοῦ ἐπὶ τοὺς πιστοὺς, sind in der Cambridger Handschrift (D) erhalten, in der uns nach der Ansicht von F. Blaß das Konzept des Verfassers der Apostelgeschichte vorliegen soll.

hinunter¹ und gingen eine Gasse vor, und mit einem Male war der Engel verschwunden. Und Petrus wurde es inne und sagte: jetzt weiß ich wirklich, daß der Herr seinen Engel gesandt und mich erlöst hat aus der Hand des Herodes und aus dem allgemeinen Begehren des Volkes der Juden. Und als er sich gefunden hatte, kam er zum Hause der Maria, der Mutter des Johannes, mit Beinamen Markus, wo eine ganze Schar versammelt waren und beteten. Als er aber an die Pforte des Tores klopfte, ging die Magd — Rhode war ihr Name — hin, um zu horchen, und als sie Petrus' Stimme erkannte, machte sie in ihrer Freude das Tor nicht auf, lief hinein und meldete, Petrus stehe am Tore. Sie sagten zu ihr: du bist nicht bei Sinnen. Sie versicherte, es sei aber so. Sie sprachen: es ist sein Geist. Petrus aber klopfte wieder und wieder. Da öffneten sie, und als sie ihn sahen, gerieten sie außer sich. Er aber bedeutete sie mit der Hand, still zu sein, und erzählte ihnen, wie der Herr ihn aus dem Gefängnis herausgeleitet habe, und sprach: berichtet das Jakob und den Brüdern. Und er ging weg und zog an einen andern Ort (Act 12, 1 ff.).

Es gibt wenig Erzählungen im Neuen Testamente, die so ausführlich sind und so lebendig die Zeit vergegenwärtigen, aus der sie herühren. Jakob, der Bruder des Johannes, hingerichtet durchs Schwert, Petrus vor dem Passah gefangen genommen zur gerichtlichen Aburteilung, beides dem jüdischen Volke zu gefallen, das die Hinrichtung auch des Petrus allgemein mit Sicherheit erwartete (12, 3: ἰδὼν ὅτι ἀρεστόν ἔστιν τοῖς Ἰουδαίοις, 12, 11: καὶ ἐξείλατό με ἐκ χειρὸς Ἡρώδου καὶ πάσης τῆς προδοκίας τοῦ λαοῦ τῶν Ἰουδαίων), und dem gegenüber das Wunder der Befreiung des Gefesselten aus der Gewalt der Soldaten des Königs, der Gang von dem eisernen Palasttore die Stufen hinab durch die dunklen Straßen der Stadt bis zum Hause der Maria, die Freude und Verwirrung der Magd Rhode, die Bangigkeit des Johannes Markus und der Freunde, die in der Nacht noch versammelt waren und nach Jakobs Enthauptung für Petrus beteten, den sie für tot hielten, solange er nicht leibhaftig vor ihnen stand und wieder zu ihnen sprach — wahrlich ein sprechendes Bild aus den Tagen wohl des stärksten Ausbruches der Glut des nationalen Hasses der Juden gegen die Galiläer!

Der König Herodes, der zu Anfang des Berichtes ohne nähere Bezeichnung genannt wird, ist entweder Herodes Antipas (4—39) oder Herodes Agrippa I (37—44). Herodes Antipas wird als König fünfmal

¹ Act 12, 10 hat der Codex Bezae noch diese Worte, κατέβησαν τοὺς ἑπτὰ βαθμοὺς καὶ.

bezeichnet bei Markus (6, 14. 22. 25. 26. 27), und Philo sagt von den vier Söhnen, die Herodes d. Gr. hinterlassen hatte, daß sie ihrem Ansehen und ihren Geschicken nach nicht hinter den Königen zurückstanden.¹ Mit Rücksicht auf die Teilung des Reiches nach dem Testamente des Herodes wird Herodes Antipas auch Vierfürst (τετράρχης) genannt (Matth 14, 1. Luk 9, 7). Mit dem einfachen Königstitel aber, den auch kleinere Fürsten, wie Aretas von Petra, führen konnten, war Herodes Antipas nicht zufrieden. Er bewarb sich in Rom eifrig um die Herrschaft über ganz Palästina und die damit verbundene Würde eines Großkönigs (μέγας βασιλεύς).² Der ehrgeizige Mann, der das Reich und den Titel dazu begehrte, den sein Vater besessen, stand im Einvernehmen mit Pilatus, wie Lukas sagt,³ und wahrscheinlich auch mit den Hierarchen in Jerusalem. Die Oberpriester und Schriftgelehrten verklagten Jesus scharf bei Herodes Antipas (Luk 23, 10). Er lieferte ihnen auf ihr Verlangen unbedenklich den Führer der großen galiläischen Protestkundgebung aus, ließ auch selbst einen der Getreuen hinrichten und einen andern gefangennehmen, um den Juden einen Gefallen zu tun und die Erwartung des ganzen jüdischen Volkes zu befriedigen. Die Selbstsucht des Herodes Antipas und das politische Interesse der Machthaber in Jerusalem, das Verlangen der Galiläer nach Schutz ihres Rechtes und ihrer Religion gegen die Judaisierungsversuche der Pharisäer, das Verbleiben des Pontius Pilatus im Amte bis zum Passah des Jahres 36 trotz der Beschwerde der Samariter in Caesarea Paneas (35), der Protest der Galiläer gegen die Hierarchen in Jerusalem vor dem Hohenpriester Kajaphas, dem König Herodes Antipas, dem Legaten Vitellius und dem Prokurator Pontius Pilatus — dieses Zusammentreffen zum Passah des Jahres 36 erklärt zur Genüge das Schicksal, das Jesus von Nazaret hatte⁴ und mit ihm zugleich einer seiner Getreuen, Jakob, der Bruder des Johannes. Simon hatte seine Befreiung wohl nur einer Klugheitserwägung des Herodes Antipas zu verdanken, der auf die Judäer und auf die Galiläer Rücksicht zu nehmen suchte. Aber auch nach dem Ausbruche des Fanatismus gegen die Galiläer blieb Jerusalem, was es, nach einem

¹ Legat. ad Caj. § 38 (Mangey II, 589f.): οἱ βασιλεῖς υἱοὶ τέτταρες οὐκ ἀποδέοντες τὸ τε ἀξίωμα καὶ τὰς τύχας τῶν βασιλέων.

² Über diesen Titel vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi I³, 401—404. 561f.

³ Anfangs sollen sich die Beiden nicht gut gestanden haben, dann aber seien sie gute Freunde geworden, sagt Lukas (23, 12).

⁴ Vgl. Hitzig, Geschichte des Volkes Israel, S. 579, Schürer I³, 443.

treffenden Ausdrücke von Ed. Reuss, immer gewesen, der Feuerherd des jüdischen Geistes. Nach der Aburteilung der Galiläer kamen die Galiläerfreunde in Jerusalem selbst an die Reihe.

Während Pilatus immer noch in Jerusalem verweilte und der Kaiser Tiberius krank darniederlag, hatte Vitellius — er war legatus Syriae novissimis Tiberii temporibus (Plin. Hist. Nat. XV, 21) — allein die Ruhe und Ordnung im Lande aufrecht zu erhalten. Vitellius tat, was er konnte. Pilatus wurde jetzt abgesetzt und reiste nach Rom, wo er nach dem Tode des Tiberius ankam (37).¹ Vitellius erließ, wie Josephus erzählt, den Juden, die ihm einen festlichen Empfang bereiteten, die Marktabgabe von Korn- und Baumfrüchten, und er gab auch, wie Josephus bemerkt, das Prachtgewand des Hohenpriesters wieder heraus, das seit Jahren unter Verschuß gehalten wurde. Aber er enthob auch den Hohenpriester Kajaphas seines Amtes und setzte Jonatan, den Sohn des Ananus, an seiner Stelle ein. Josephus berichtet ausführlich zuerst und vor allem über den großartigen Empfang und die reichen Gnadenerweisungen des römischen Legaten. Zuletzt folgt in wenig Worten die Hauptsache, die Absetzung des Hohenpriesters Kajaphas (Ant. 18, 4, 3). Das Oberhaupt des Priesterstaates hatte die Verantwortung für die am Passahfeste in der Hauptstadt entstandene Unruhe (τράξις Mk 15, 7) und für das Vorgehen gegen die Galiläer. Nach dem Passahfeste begab sich der römische Legat wieder nach Antiochia, wie es scheint ohne einen Prokurator an Stelle des ebenfalls abgesetzten Pontius Pilatus in Jerusalem zurückzulassen. Auch nachher ist von einem solchen Beamten nicht die Rede.

Nach dem Tode des Tiberius (37) wurde Caligula römischer Kaiser, und statt des ehrgeizigen Herodes Antipas wurde nun sein Neffe Herodes Agrippa I., ein Enkel Herodes d. Gr., in die Herrschaft von Judäa und Samarien eingesetzt und später auch vom Kaiser Claudius zum Großkönig ernannt (41). Herodes Agrippa (37—44) war eine friedliche Natur. Nach einer langen Wartezeit und mancher Irrfahrt endlich am Ziele angelangt, hatte er keinen andern Wunsch, als die letzten Jahre seines Lebens als regierender Fürst in Ruhe zu genießen. Mit den Zeloten wußte er gut auszukommen. Einst hatte ihn der Pharisäer Simon in einer Versammlung während seiner Abwesenheit für unrein und für unwürdig erklärt, das Heiligtum zu betreten. Agrippa erfuhr das in

¹ Josephus Ant. 18, 4, 2: πρὶν δὲ ἢ τῇ Ῥώμῃ προσχεῖν αὐτόν, φθάνει Τιβερίος μεταστᾶς.

Caesarea, seiner Residenz. Er ließ den Simon kommen, lud ihn ein, im Theater neben ihm Platz zu nehmen, und fragte ihn dann in ruhigem und freundlichem Tone, ob denn hier etwas Ungesetzliches vor sich gehe. Beschämt blieb der Schriftgelehrte die Antwort schuldig, und der Großkönig entließ ihn mit einem Geschenke. Ein Patron des pharisäischen Fanatismus¹ war demnach Agrippa nicht. Er erließ auch eine Verordnung, den Heiden den Gruß nicht zu versagen, wenn sie zu ihrem Heiligtume gingen.² Josephus erzählt ausführlich von der Person und der Regierung des Herodes, aber gar nichts Außerordentliches. Er verrichtete nach Vorschrift der Priester das tägliche Opfer. Einmal hat er in Berytos einen großen Gladiatorenkampf veranstaltet.³ Für die großen Ereignisse aber, für die Verurteilung und Hinrichtung Jakobs, des Bruders des Johannes, für die Gefangennahme und die wunderbare Befreiung des Simon Petrus, für die bange Versammlung der Galiläerfreunde im Hause der Maria fehlt in den stillen, ruhigen Jahren der Regierung des untätigen Herodes Agrippa der geschichtliche Hintergrund.

Im Jahre 36 aber, unter dem Hohenpriester Jonatan, spätestens im Jahre 37, dem ersten Regierungsjahre des Herodes Agrippa, traten die Hierarchen in Jerusalem zu einem neuen Ketzergerichte zusammen (Act 6, 9ff.). Stephanus, ein Mitglied der Gemeinde der Hellenisten und Galiläerfreunde in Jerusalem, zu der auch Johannes Markus gehörte, wirkte in dieser Gemeinde segensreich durch seine Lehre. Das erregte die Aufmerksamkeit der Synagoge, die unter ihren Mitgliedern auch sogenannte Libystiner, Kyrenäer, Alexandrier u. a. zählte, Leute, die sich in der Welt umgesehen hatten. Sie traten auf, wie der Bericht sagt, und disputierten mit Stephanus. Und sie vermochten der Weisheit, die in ihm war, und dem heiligen Geiste, durch den er sprach, nicht zu widerstehen, weil sie von ihm mit allem Freimute widerlegt wurden. Außer stande also, der Wahrheit ins Auge zu sehen,⁴ regten sie das Volk auf und die Ältesten und die Schriftgelehrten, und paßten ihm auf, griffen ihn und schleppten ihn in das Synedrion. Und sie stellten falsche Zeugen auf, die aussagten: dieser

¹ So nennt ihn Holtzmann, Hand-Commentar I³, 2, S. 83, mit Berufung auf Josephus.

² Vgl. Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte II, 250.

³ Jos. Ant. 19, 7, 3 u. 5. Sonst vgl. Ant. 18, 6, 19, 5—9. B. Jud. 2, 9, 11.

⁴ Die Worte (Act 6, 10) τῇ οὐκ ἐν αὐτῷ und ἀγίζω nach πνεύματι und (6, 11) διὰ τὸ ἐλέγχεσθαι ὑπ' αὐτοῦ μετὰ πάσης παρρησίας. μὴ δυνάμενοι οὖν ἀντοφθαλμεῖν τῇ ἀληθείᾳ sind hier aus der Handschrift D mit aufgenommen. Die letzten Worte erinnern an Weish. Sal. 12, 14 οὕτε βασιλεὺς ἢ τύραννος ἀντοφθαλμῆσαι δυνήσεται σοὶ περὶ ὧν ἐκόλασας.

Mensch hört nicht auf, Reden zu führen gegen die heilige Stätte und das Gesetz. Denn wir haben ihn sagen hören: dieser Nazaräer Jesus wird diese Stätte zerstören und die Satzungen ändern, die Mose uns gegeben hat. Und da sie alle auf ihn blickten, die im Synedrion saßen, sahen sie sein Angesicht wie das Angesicht eines Engels. Der Hohepriester fragte, ob sich das so verhalte. Er aber sprach: Ihr Halsstarrigen und Unbeschnittenen an Herzen und Ohren, ihr widersetzt euch immer dem heiligen Geiste, wie eure Väter so auch ihr. Welchen von den Propheten haben eure Väter nicht verfolgt? Und getötet haben sie die, die geweissagt haben von der Ankunft des Gerechten, dessen Verräter und Mörder ihr jetzt geworden seid, denn ihr habt das Gesetz empfangen auf Geheiß der Engel, und habts nicht gehalten. Sie schrieten aber mit lauter Stimme, hielten sich die Ohren zu und fuhren einmütig auf ihn los, und stießen ihn hinaus aus der Stadt und steinigten ihn. Und die Zeugen legten ihre Kleider ab vor den Füßen eines jungen Mannes, namens Saul.¹ Und sie steinigten den Stephanus, der rief und sprach: Herr Jesus, nimm meinen Geist auf! Als er aber in die Knie sank, rief er mit lauter Stimme: Herr, schreibe ihnen diese Sünde nicht an! Und als er das gesagt, entschlief er. Saul aber war einverstanden mit seiner Ermordung. Es erhob sich aber an diesem Tage eine allgemeine Hetze gegen die Versammlung in Jerusalem. Alle zerstreuten sich in die Landschaften Judäas und Samariens.² Den Stephanus aber bestatteten vorsichtige Leute und hielten eine große Trauerklage um ihn. Saul aber verfuhr ungebührlich gegen die Gemeinde, er ging in die Häuser hinein, schleppte Männer und Frauen fort, und lieferte sie ab ins Gefängnis.³

Stephanus hatte öffentlich den Namen dessen genannt, der Moses Gesetz abschaffen und das Testament Moses zu nichte machen sollte. Er hatte den Anfang des Endes vorausgesagt, er hatte also wohl auch um den Protest der Galiläer gewußt und war vielleicht insgeheim an dem Unternehmen beteiligt gewesen. Die falschen Zeugen haben wahrscheinlich Äußerungen des Stephanus über das Gesetz der Juden mehr oder weniger entstellt und ohne Zusammenhang wiedergegeben und ihm

¹ Damit ist die Verantwortung angedeutet, die Saul übernahm. Die Zeugen hatten die ersten Steine auf den Verurteilten zu werfen (5 Mos 17, 7).

² Der Zusatz (Act 8, 1) πλὴν τῶν ἀποστόλων gehört der Bearbeitung an.

³ Der ursprüngliche Bericht über die Steinigung des Stephanus besteht anscheinend aus den Abschnitten Act 6, 9—10. 12—15. 7, 1. 51—53. 57—60. 8, 1—3.

aufrührerische Absichten gegen den Priesterstaat nachgesagt. Angesichts des Tempels, gegen den er seine Stimme erhob (*κατὰ τοῦ τόπου τοῦ ἁγίου τούτου*), wurde Stephanus zur Rede gestellt. Den langen Vortrag über die Patriarchen, über Mose und Aaron, über David und Salomo, über die Stiftshütte und den Tempel, die Wohnungen des Herrn (Act 7, 2—50), hat er schwerlich gehalten. Er hat aus seiner wahren Meinung kein Hehl gemacht. Frei und offen hat er seinen unbarmherzigen Richtern ihrer Väter Schuld und ihre eigne gegen die Propheten und gegen den Gerechten vorgehalten, dessen Kommen geweissagt war.¹ Das Gericht des Hohen Rates entschied gegen Stephanus. Er wurde zum Tode verurteilt und gesteinigt. Die Steinigung des Stephanus fällt in die Zeit zwischen Ostern und Pfingsten des Jahres 36 oder 37.² Der Hohepriester Jonatan, den Vitellius kurz zuvor eingesetzt hatte, an Stelle des Kajaphas, hatte sich also ebensowenig wie dieser imstande gezeigt, der Volksbewegung und ihrer fanatischen Anstifter unter den Hierarchen Herr zu werden. Vitellius, der nach Ostern 36 nach Antiochia zurückgekehrt war, mußte sich selbst zum zweitenmal nach Jerusalem aufmachen, zur Absetzung des Hohenpriesters Jonatan und zur Einsetzung eines geeigneteren Nachfolgers. Er ernannte Theophilus, den Bruder Jonatans, zum Oberhaupte des Priesterstaates. Nun war Ruhe.

2.

Die ersten Christen in Galiläa, die das alles mit erlebten, hatten von Jesus, ihrem Herrn und Meister, keine Schrift in Händen. Sie besaßen im Vaterunser das Evangelium und in dem Gefühl der Parusie des Herrn die Gewißheit des Reiches Gottes. Wenn es im Briefe an die Korinther heißt: mit ihm (Titus) haben wir den Bruder gesandt, der bei allen Gemeinden das Lob hat am Evangelium (2 Kor 8, 18 οὐ ὁ ἔπαινος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ διὰ πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν), so ist damit offenbar ein Buch gemeint, das den Verfasser in allen Gemeinden bekannt, ja berühmt gemacht hatte. Man erfährt zwar nichts über die Person dessen, der mit Paulus zusammen in Makedonien war, als dieser an die Gemeinde in Korinth schrieb und ihr seinen Gefährten und Mitarbeiter Titus empfahl. Vielleicht ist der Name nur aus Versehen ausgefallen. Der Verfasser des Evangeliums aber dürfte kein anderer gewesen sein als Johannes Markus, der Sohn der Maria, aus Jerusalem.³ Markus hat in

¹ Act 7, 51—53, vgl. Weish. Sal. 2, 17 ff.

² Vgl. Hitzig, Geschichte des Volkes Israel, S. 578 f.

³ Vgl. Hitzig, über Johannes Markus und seine Schriften (1843), S. 167 ff.

seiner Jugend in Jerusalem gelebt. Er sah Jesus, der in Jerusalem mit seinen galiläischen Begleitern den geweihten Boden des Priesterstaates und den verbotenen Tempelbezirk zu betreten wagte, und er wäre beinahe in Gethsemane mit den Galiläern zusammen gefangen genommen worden. Er erzählt: einen Jüngling aber in feinem Leibrocke, der Jesus gefolgt war, ergriffen die Soldaten und wollten ihn als Gefangenen abführen. Der Jüngling aber riß sich los und entfloh mit Verlust seines Leibrockes.¹ Wahrscheinlich war der Jüngling eben jener Johannes Markus, der Sohn der Maria, aus Jerusalem. Er war ein Freund der Galiläer, vor allen des Petrus. Er erlebte jene bangen Tage vor dem Passahfeste, als Jesus gekreuzigt, als auch Jakob enthauptet wurde, und Petrus in der Gewalt des Königs Herodes war, und er war Zeuge der wunderbaren Rettung des Petrus. Von Petrus erfuhr Markus das Wichtigste aus Jesus öffentlichem Wirken: die Berufung der beiden Brüderpaare am See Gennezaret, die Disputation in Kapernaum, den Zug durch die Schulen Galiläas, die Aussendung der Apostel, das Volksliebesmahl, die Nordreise, die Rückkehr und die eilige Reise nach Caesarea Paneas, Kapernaum und Nazaret, und die Verklärung auf dem heiligen Berge vor dem Zuge nach Jerusalem. Dazu kommen des Erzählers eigne Erlebnisse. Je näher der Entscheidung, um so lebendiger wird die Darstellung. Jesus Gefangennahme in Gethsemane, die Befreiung des Petrus und seine Ankunft im Hause der Maria, endlich die Disputation, die Verurteilung und die Steinigung des Stephanus, des Galiläerfreundes, sind Bilder von leuchtender Kraft echter Farben, wie sie nur geschichtlichen Zeugnissen ersten Ranges eigen sind. Der Zeuge, der diese Eindrücke und Erinnerungen zusammenfaßte, kann kein anderer gewesen sein als Johannes Markus.² Evangelium und Apostelgeschichte war ihm ein Ganzes. Das Andenken an Jakob, den Bruder des Johannes, und an Simon Petrus war ihm unzertrennlich verknüpft mit der Erscheinung des galiläischen Propheten Jesus von Nazaret, in dessen Nähe er selbst in Gethsemane mit den Getreuen zusammen gestanden hatte.

Der geschichtliche Zusammenhang, wie er hier angenommen wird, entspricht der geschriebenen Überlieferung. Der Bericht über die Enthauptung Jakobs und die Gefangennahme und Befreiung des Petrus beginnt mit den Worten: Zu eben dieser Zeit (κατ' ἐκεῖνον δὲ τὸν καιρὸν) ließ der König Herodes Jakob, den Bruder des

¹ Zahn, Einleitung in das N. T. II, 245, nennt diese Worte (Mk 14, 51) das Monogramm des Malers in einer dunkeln Ecke des Gemäldes.

² Vgl. Act 12, 12. 25.

Johannes, mit dem Schwerte hinrichten, und nahm auch Petrus gefangen. Es waren aber eben die Tage des Ungesäuerten (Act 12, 1ff.). Wahrlich ein günstiger Zeitpunkt für strenges Vorgehen, dieses Passahfest, da Jesus, an der Spitze der protestierenden Galiläer, nach Jerusalem kam und mit seinen Getreuen aus Galiläa auch den Tempel selbst betrat!¹ Es ist in der Tat nicht abzusehen, welche günstigere Gelegenheit, welchen καιρός im vollen Sinne die Hierarchen damals hätten abwarten sollen, als Herodes Antipas und Pontius Pilatus ihren Wünschen halbwegs entgegenkamen, als der Kaiser Tiberius auf den Tod krank und der Legat Vitellius fern war. Auf wenige Tage und Stunden drängte sich an jenem Passahfeste des Jahres 36 alles zusammen. Die Hierarchen benutzten die Gelegenheit zu einem furchtbaren Schlage. Er traf den Führer und einen seiner Getreuen, Jakob, den Bruder des Johannes. Das ist der natürliche, geschichtliche Zusammenhang zwischen dem Markus-evangelium und dem Berichte in der Apostelgeschichte.

Der Schluss des Markusevangeliums lautet jetzt in unsern Bibelausgaben: und sie (die Frauen, die an Jesus Grab gegangen waren) gingen heraus und flohen von dem Grabe, denn Zittern und Entsetzen hatte sie erfaßt, und sie sagten niemand etwas, denn sie fürchteten sich (16, 8). In den Handschriften ist zu diesen Worten ein doppelter Schluß hinzugefügt, ein dogmatischer (16, 9—20^a), der von Dämonen-austreibung, Glauben und Taufe handelt, und ein geschichtlicher. Dieser lautet: 'alles aber, was ihnen (den Frauen am Grabe) aufgetragen war, teilten sie in Kürze denen um Petrus mit. Danach aber sandte Jesus selbst vom Aufgang bis zum Niedergang durch sie die reine und unvergängliche Botschaft des ewigen Heiles' (16, 20^b). Der Bericht über die Enthauptung Jakobs und die Gefangennahme des Petrus, beginnend mit dem Hinweis auf die Gunst des Augenblickes, dürfte ohne weiteres verständlich sein im Zusammenhang mit dem Markusevangelium, gleichviel ob dieses Evangelium mit den Worten schloss, die sich auf die Frauen am Grabe beziehen, oder was die Überlieferung an die Hand gibt, mit dem Auftrage, der denen um Petrus durch Jesus selbst wurde.

Dagegen ist innerhalb der Apostelgeschichte die Beziehung des Berichtes sowie der Zeitangabe zu Anfang desselben völlig dunkel. Die Erklärung des geschichtlichen Zusammenhanges versagt hier,² und das ist um so auffallender, als es sich um eines der wichtigsten Ereignisse

¹ Vgl. hierzu Mommsen, Römische Geschichte V², 513, wo auch der Wortlaut des Verbotes am Eingang zum Tempel zu lesen ist.

² Vgl. die Kommentare von Holtzmann und Meyer-Wendt zu Act 12, 1.
Zeitschr. f. d. neutest. Wiss. Jahrg. V. 1904.

aus der ersten Zeit des Christentums handelt. Die lebendige Schilderung der wunderbaren Befreiung des Petrus endigt mit der unbestimmten Angabe: und Petrus ging hinweg und zog an einen andern Ort (Act 12, 17). Wo Petrus von nun ab wohnte, ist aus der Apostelgeschichte nicht zu erfahren. Einmal erscheint er noch in Jerusalem (Act 15, 7), um dann spurlos zu verschwinden. Das Natürlichste war, daß Simon Petrus in seine Heimat, nach Kapernaum in Galiläa, zurückkehrte, wo er seine Angehörigen zurückgelassen hatte, als er mit Jesus und Jakob und andern nach Jerusalem hinaufzog. In Kapernaum bestand nach wie vor die Gemeinde und die Schule, die der Ausgangspunkt der ganzen Bewegung gegen die jüdischen Hierarchen gewesen war. Aber in den Evangelien hat der Name Kapernaum keinen guten Klang. In der Apostelgeschichte wird die Stadt überhaupt nicht genannt, um so häufiger dagegen Jerusalem. Und doch weist der Schluß des Markusevangeliums deutlich hin auf Galiläa und auf den dortigen Wirkungskreis des Petrus. Der Name der Stadt Kapernaum ist, wie es scheint, bei der späteren Bearbeitung der Apostelgeschichte absichtlich unterdrückt worden. Was der Bearbeiter, im Anschluß an den Bericht über die Befreiung des Petrus, hinzufügt, sind Angaben, die Herodes Agrippa betreffen (Act 12, 19^b—23). Die Richtigkeit der einen Angabe, daß der König Herodes einen Krieg gegen Tyrus und Sidon geführt habe, läßt sich nicht feststellen. Ungenau ist die Bezeichnung des Herodes, der nicht König, sondern Großkönig war. Der Bericht selbst schildert dem Anschein nach das Vorgehen des Herodes Antipas gegen die Galiläer.

Nach anderer Annahme soll sich an das Markusevangelium ursprünglich das Kerygma des Petrus angeschlossen haben.¹ Der alte Schluß des Markusevangeliums weist ausdrücklich hin auf die Botschaft (κήρυγμα), die von Petrus und seiner Schule ausgehen sollte in alle Welt. Die judaistische Apostelgeschichte, an diesen Auftrag anknüpfend, schildert die Anfänge einer idealen Apostelkirche in Jerusalem (Act 1, 3 ff., vgl. Mk 16, 20^b). Johannes Markus erzählte zunächst die Schicksale der Getreuen, die Jesus bis nach Jerusalem gefolgt waren, und dann die Steinigung des Stephanus, des Galiläerfreundes. Der Versuch einer Vereinigung des Markusevangeliums und des Kerygma des Petrus zu einem Ganzen müßte schon an der Tatsache scheitern, daß Evangelium und Kerygma, geschichtliche und Lehrschrift, ver-

¹ E. v. Dobschütz, das Kerygma Petri (von Gebhardt und Harnack, Texte und Untersuchungen XI, 1), S. 79. Vgl. Text und Übersetzung der Reste des Kerygma bei Preuschen, Antilegomena S. 52. 143.

schiedene Werke von zwei verschiedenen Verfassern sind. An das Markusevangelium schließt sich am besten die Apostelgeschichte des Markus an. Sie beginnt mit der Enthauptung Jakobs, des Bruders des Johannes, in Jerusalem, und der Gefangennahme und Befreiung des Simon Petrus aus den Händen der Juden, Ostern 36, und sie endigt mit dem jüdischen Ketzergerichte, das den Hellenisten und Galiläerfreund Stephanus zum Tode durch Steinigung verurteilte, Pfingsten 36. Dieses Ketzergericht und der Fanatismus Sauls, des Pharisäers und Pharisäersohnes, veranlaßte unter andern auch Johannes Markus, Jerusalem zu verlassen, um weiterer Verfolgung zu entgehen. Er zog nach Antiochia (Act 12, 25. 15, 37), wo er in hohem Ansehen stand als der Freund des Petrus in Antiochia, als der Verfasser des ältesten Evangeliums und der ältesten Apostelgeschichte bis zu Ostern und Pfingsten 36.

Das Erbrecht im Galaterbrief (3, 15—4, 7).¹

Von Dr. Max Conrat [Cohn], Professor des Römischen Rechtes an der Universität Amsterdam.

I.

1. Die folgende Erörterung ist ein Beitrag zur Exegese der Paulinischen Briefe, worin ein Text aus dem Galaterbrief, der neben theologischen auch juristische, und zwar erbrechtliche, Beziehungen besitzt, eine Untersuchung erfährt. Sie läßt dabei die großen Fragen der modernen Paulusforschung außer Betracht, indem sie von der Annahme ausgeht, daß wir in der fraglichen Stelle (3, 15—4, 7) ein intaktes und originales Stück aus einem an die Galater gerichteten Briefe des Apostels vor uns haben.

2. Der Text, der den Gegenstand der Untersuchung ausmacht, ist, wie dies ja auf der Hand liegt, den Exegeten des Briefes nicht entgangen. Ihre Auslegungen finden sich insbesondere in dem von Friedrich Sieffert bearbeiteten A. W. Meyerschen Kommentar (letzte Ausgabe 1899) gesammelt. Sieffert hat sich mit unserer Stelle auch in einer Rede beschäftigt, die in summarischer Darstellung die juristischen Beziehungen des Neuen Testaments aufdecken will (Das Recht im Neuen Testament, Göttingen 1901), während A. Halmel ihr ein ganzes Büchlein gewidmet hat (Römisches Recht im Galaterbrief, Essen 1895). Hingegen haben, so weit ich sehe, die Rechtslehrer unserem Texte, auch sonstigen juristischen Texten der Paulinischen Briefe, nur geringe Aufmerksamkeit geschenkt. Die Schrift eines Juristen aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, des Johann Ortwin Westenberg, eines Deutschen, der im Alter von 20 Jahren nach Holland kam und 1737 als Professor in Leiden starb, mag als Kuriosum genannt werden, denn höher wird seine Abhandlung

¹ Der folgende Beitrag ist die Übersetzung eines Vortrags, den der Verfasser am 14. Dezember 1903 in der philos.-hist. Klasse der Königl. Akademie der Wissenschaften in Amsterdam gehalten hat (Verslagen en Mededeelingen der Koninkl. Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, 4. Reeks. Deel VI. 223 ff.).

mit dem Titel Paulus Iurisconsultus seu Dissertatio de iurisprudentia Pauli schwerlich einzuschätzen sein.

3. In der Tat verschaffen die Briefe des Paulus, so weit ich sehe, dem Juristen keine Bereicherung seiner Kenntnis des objektiven Rechts und gewähren ihm eine Bestätigung dessen, was er davon bereits weiß, nicht anders als nach einem großen Aufwand von Zeit und Mühe, der sowohl durch die Ausdrucksweise des Apostels, als auch durch die Verquickung der ihm nicht geläufigen theologischen mit den juristischen Beziehungen der Texte verursacht wird. Doch darf, gerade im Hinblick auf letzteren Sachverhalt, der Jurist mit einem, wenn auch nur bescheidenen, Beitrag nicht zurückhalten, sobald er meint, aus der Betrachtung der juristischen Beziehungen ein Licht auf die theologischen fallen lassen, bezw. einen, selbst auch nur bescheidenen, Beitrag zu der Exegese des Briefes liefern zu können. Und wenn man annehmen darf, daß sich die christliche Theologie dem Einfluß von Recht und Rechtswissenschaft nicht entzogen hat, so verdient unser Text, der Juristisches und Theologisches verknüpft, eine Betrachtung seitens des Juristen auch unter dem Gesichtswinkel, ob sich der Einfluß seiner Wissenschaft auf die Theologie schon bei dem ersten christlichen Theologen nachweisen läßt.

4. Um zu unserem Text überzugehen, soll zunächst kurz angegeben werden, welchem weiteren Gedankenkreise er angehört, bezw. worauf es Paulus in seinem Briefe im allgemeinen abgesehen hat, und welche besonderen Ausführungen mit ihm verknüpft sind. In den von Paulus in Galatien gestifteten Gemeinden, die aus Heidenchristen bestanden, indessen auch geborene Juden einschlossen, hatte nach dem Weggange des Apostels eine judenchristliche Mission ihre Arbeit begonnen. Sie richtete sich gegen das Evangelium des Paulus, das von dem Christen den Glauben in Christus, $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma\ \epsilon\upsilon\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{\omega}\ \text{'}\text{I}\eta\varsigma\omicron\upsilon$, hingegen nicht die Befolgung des νόμος, d. h. des mosaischen Gesetzes, forderte. Die Agitation hatte eine große Bewegung hervorgerufen und auch bereits einen gewissen Erfolg davongetragen. Der Galaterbrief ist dann bestimmt ihr entgegenzutreten und stellt sich demnach die Aufgabe, zu zeigen, daß der Christ dem mosaischen Gesetze nicht unterworfen ist. So will Paulus aus der Schrift beweisen, daß die sogenannte δικαιοσύνη, wie sie Abraham aus Glauben zu teil wurde, darum auch den Christen aus dem Glauben zufalle und ebenso der Segen, die εὐλογία, die Abraham empfang, allen die aus dem Glauben sind, geschenkt werde, während dagegen δικαιοσύνη und εὐλογία nicht aus dem νόμος, d. i. aus Gesetzes-

werken, entspringen: alle, die von Gesetzeswerken ausgehen, die sind unter dem Fluch, von welchem erst Christus sie losgekauft hat. Und hieran schließt sich dann unser Text, die Erörterung von c 3,15—4, 7, die sich, indem sie der κληρονομία der Gläubigen gewidmet ist, von dem, was ihr vorangeht und was ihr folgt, abhebt und als eine Einheit darstellt.

II.

1. Den Christen wird hier eine κληρονομία zugeschrieben, und sie selbst werden κληρονόμοι genannt (3, 29 κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι; 4, 7 κληρονόμοι διὰ θεοῦ; so auch Römerbrief 8, 17 κληρονόμοι μὲν θεοῦ): κληρονόμοι bezeichnet nun aber nichts anderes als heres, was wir heute den Erben nennen, das will sagen denjenigen, der nach dem Tode des Eigentümers dessen Vermögen, in dieser Eigenschaft als Erbschaft (hereditas κληρονομία) bezeichnet, in Empfang nimmt. Hiermit ist dann die erste juristische Beziehung gegeben, die darin besteht, daß ein Wort, das zur Bezeichnung eines privatrechtlichen, und zwar eines vermögensrechtlichen Begriffes dient, mit bezug auf den Christen verwendet wird. Es ist dann aber auch vollkommen klar, hinsichtlich welcher Erbschaft, κληρονομία, die Christen als Erben bezeichnet werden, nämlich mit bezug auf das Königreich Gottes, die βασιλεία θεοῦ, wie in zahlreichen Texten des Neuen Testaments, nicht lediglich in den paulinischen Briefen (Gal 5, 21. 1 Kor 6, 9 u. 10; 15, 50. Eph 5, 5), zu lesen ist. Streng genommen freilich nicht die βασιλεία θεοῦ, das Reich des Messias, der Messias als Vertreter Gottes gedacht, sondern das hieraus den Gläubigen zuströmende Heil, die messianische Seligkeit, oder richtiger, das aus dem zukünftigen Königreich Gottes zu verwirklichende Heil. Es ergibt sich danach, daß die Gläubigen dem Apostel nicht in eigentlicher, sondern in einer übertragenen Bedeutung des Wortes als Erben gelten, woran sich dann naturgemäß die Frage knüpft, in welchem Sinne sie Paulus mit Erben vergleichen wollte. Natürlich in dem Sinne, daß das Königreich Gottes, wie die Erbschaft, für ein Gut und, wie man voraussetzen darf, für ein Gut von hohem Wert und von einer in die Lebensverhältnisse des Erwerbers in entscheidender Weise eingreifenden Bedeutung zu erachten ist. Ingleichen für ein Gut, das dem Erwerber zu teil wird, wie die Erbschaft, nicht mittels Aneignung, sondern durch Ableitung: erbt der Erbe vom verstorbenen Erblasser, so wird dem Gläubigen das Himmelreich von Gott zu teil, dieser aber wie jener hat das gewonnene Gut ohne jedes Opfer von seiner Seite erhalten. Hiermit ist dann aber schon darauf hingewiesen, daß für den Begriff der

Erbschaft ein Umstand wesentlich ist, der der κληρονομία θεοῦ fehlt, daß sie nämlich Gut einer verstorbenen Person ist, da vielmehr die βασιλεία θεοῦ auch nach Eintritt des Christen als κληρονόμος eine βασιλεία θεοῦ bleibt, so daß sich demnach der Begriff der Erbschaft auf das zukünftige Heil nur dann anwenden läßt, wenn man Gott mit dem Augenblick des Erwerbs von seiten des Christen außer Betracht läßt. Und als auf ein weiteres Bedenken gegen die Anwendung des Erbschaftsbegriffs mag noch auf die Schwierigkeit hingewiesen werden, den Begriff der Miterbschaft für den Sachverhalt, daß Gottes Königreich nicht einem einzelnen, sondern allen Gläubigen zu teil wird, zu verwenden, indem das Charakteristische dieses Tatbestandes, daß concursus partes fiunt, gerade hinsichtlich des zukünftigen Heils nicht zutrifft: so wird denn auch, zwar nicht im Galater-, wohl aber im Römerbrief (8, 17), in der Wendung κληρονόμοι μὲν θεοῦ, συκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ, Erben Gottes und Miterben von Christus, — Christus ist nämlich als Sohn Gottes gleichfalls Erbe Gottes, — das griechische Wort für Miterbschaft gebraucht, aber nicht erläutert.

2. An und für sich stellt sich die Verwendung des Erbschaftsbegriffs auf das zukünftige Heil, der wir hier begegnen, als kein besonders bemerkenswerter Sachverhalt dar. Es finden sich denn auch hierzu im Neuen Testamente zahlreiche Varianten, und Paulus wird darin nicht ursprünglich sein. Nichts anderes geschieht, als daß einer der im Leben wichtigsten und alltäglichsten Rechtsbegriffe in übertragenem Sinne gebraucht wird, und zwar ein universalrechtlicher Begriff, so daß sich aus dessen Verwendung nicht darauf schließen läßt, daß Paulus dabei von einer bestimmten Rechtsordnung beeinflusst ist. Indessen begnügt sich der Apostel mit nichts damit, das zukünftige Heil der Erbschaft an die Seite zu setzen. Er geht weiter, indem er eine Erörterung anknüpft, die sich darüber verbreitet, auf welche Weise der Gläubige die κληρονομία erworben hat, womit dann eine neue juristische Beziehung gegeben ist. Der moderne Jurist pflegt als Ursache eines Rechtseffektes zu unterscheiden die auf seine Entstehung gerichtete Willenserklärung der Partei, das Rechtsgeschäft, und jede andere Tatsache, oder, wie er zuweilen sagt, das Gesetz. So kann er diese Unterscheidung auch mit bezug auf den Rechtseffekt des Erwerbs einer Erbschaft machen, Erwerb durch Geschäft, das natürlich ein Geschäft des Erblassers sein muß, und Erwerb durch Gesetz, das in unserm Falle zugleich Erwerb durch das Blut ist; denn es sind eben die Blutsverwandten, die ein „gesetzliches“ Erbrecht besitzen. Und der Jurist kann nicht bloß

so unterscheiden: nirgends ist er in gleichem Maße gewöhnt, sich dieser Unterscheidung zu bedienen, und nirgends erscheint sie ihm, da er sie seiner Systematik zugrunde legt, gewichtiger, wie gerade hinsichtlich des Erwerbs einer Erbschaft: gesetzlicher Erbe und testamentarischer Erbe (letzterer ist eben der Erbe kraft Rechtsgeschäfts), heres legitimus und Heres ex testamento oder heres institutus, es sind dieses Ausdrücke, die einen für den Juristen ganz geläufigen und sehr bemerkenswerten Gegensatz bezeichnen. Für den Juristen, und so auch bereits für den römischen Juristen: dem Laien, dem es hauptsächlich um den Rechtseffekt zu tun ist, mag dieser Gegensatz nicht so bedeutend erscheinen, da bei gesetzlicher und testamentarischer Succession der Erfolg weithin der gleiche ist, Erbfolge der Familie; denn gerade der nächste Blutsverwandte ist regelmäßig auch der von dem Erblasser berufene Erbe. Und nun sind es die Begriffe des Erwerbs der Erbschaft kraft Rechtsgeschäfts und kraft Gesetzes, bzw. kraft des Blutes, denen wir in unserem Texte des Paulus begegnen: denn Paulus¹ spricht von der κληρονομία der Gläubigen ἐξ ἐπαγγελίας, ἡ κληρονομία ἐξ ἐπαγγελίας (3, 18), von κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι (3, 29), somit von der Erbschaft und dem Erben aus und nach der Verheißung, das ist von seiten Gottes, und somit einer Willenserklärung Gottes. Und es heißt dann weiter (4, 7): εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος διὰ θεοῦ, wenn aber Sohn, dann auch Erbe von Gott, womit die Gotteseerbequalität auf Sohnschaft, das ist nächste Blutsverwandtschaft und somit auf Gesetz gegründet wird; denn als gewöhnliches gesetzliches Erbrecht, nicht mit dem Sinne von Noterbenrecht, das will sagen, eines auch gegen abweichende Erbeinsetzung geltenden gesetzlichen Erbrechts, kommt hier das Sohneserbrecht der Gläubigen in Betracht, da Paulus schwerlich der Auffassung eines Noterbenrechts des Gläubigen im Verhältnis zu Gott huldigen konnte. Es werden dann aber die zwei Begriffe des Erben kraft Rechtsgeschäfts des Erblassers und des Erben kraft des Gesetzes hier nicht allein angetroffen, was auch im Römerbrief (4, 13; 8, 17) der Fall ist, sondern auch einander gegenübergestellt: ja mehr noch, es wird die Erörterung, die sich mit der Frage beschäftigt, auf welche Weise den Gläubigen die κληρονομία zufällt, nach den beiden Erwerbsarten geschieden, gerade wie es die juristische Systematik thut. Die folgende Untersuchung wird darlegen, daß Paulus mit einer Gedankenreihe über den Erwerb der κληρονομία κατ' ἐπαγγελίαν beginnt, welche Reihe mit einem Satze abschließt, der eben mit diesen Worten endet (3, 29), und daß hieran der Apostel eine Gedankenreihe über den Erwerb der κληρονομία seitens der

Gläubigen als υἱοὶ Gottes, als τέκνα θεοῦ, wie es im Römerbrief (8, 17) heißt, anknüpft, die in die bereits früher angeführten, den Schluß unseres Textes bildenden Worte auslauft (4, 7): εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος διὰ θεοῦ. Hieraus wäre dann in der Tat die Folgerung zu ziehen, nicht daß die Theologie des Paulus, wohl aber daß sein Vortrag mit Bezug auf die Frage des Erwerbs der κληρονομία unter dem Einfluß juristischer Methode und Systematik steht: mit um so mehr Recht, wenn man erwägt, daß im vorliegenden Falle in der Tat das Interesse, welches der Laie an einer Unterscheidung hat, die Verschiedenheit des Rechteeffekts nicht in Betracht kommt: denn ob Erbe Gottes κατ' ἐπαγγελίαν oder als υἱός: es ist stets der gleiche Erbe, der Gläubige, den Paulus im Auge hat.

3. Ich beginne nunmehr die Untersuchung, indem ich jede Reihe für sich behandle, wozu, wie mir scheint, schon der Umstand berechtigt, daß in den sozusagen zwei Strophen der Refrain, der den Modus des Erwerbs der κληρονομία verzeichnet, einen besonderen Modus des Erwerbs namhaft macht. Die Untersuchung folgt dabei dem neuesten Text von E. Nestle (Nov. Test. Graece, 1903).

III.

1. Ich beginne mit der Gedankenreihe (3, 15—29), die von dem Erwerb der κληρονομία ἐξ ἐπαγγελίας, von den κληρονόμοι κατ' ἐπαγγελίαν (Hebr. 6, 17 κληρονόμοι τῆς ἐπαγγελίας) handelt, womit, wie wir sahen, auch Paulus beginnt, gerade wie der Jurist eine Erörterung über den Erwerb der Erbschaft mit dem Rechtsgeschäft anhebt, da er in dem Gesetz im Verhältnis zum Rechtsgeschäft einen nur subsidiären Modus erblickt.

2. In dem Texte spricht sich Paulus darüber aus, inwiefern die Gläubigen für Erben ἐξ ἐπαγγελίας zu gelten haben. Er versteht nämlich unter ἐπαγγελία die bestimmte ἐπαγγελία, die dem Abraham und seinem σπέρμα (σπέρματι) zuteil geworden ist. Es heißt, sagt Paulus, nicht σπέρματα (σπέρμασιν), worunter man das Volk Israel hätte verstehen müssen, sondern σπέρμα (σπέρματι) — im Singular —, was Christus bedeutet (16). Wie kommen dann nun aber, wird man fragen, die Gläubigen durch eine Verheißung, die an σπέρμα, nach Paulus, an Christus gerichtet ist, zur κληρονομία? Dadurch, daß der Apostel mit Bezug auf die Gläubigen ein Χριστοῦ εἶναι annimmt: weil ihr seid Χριστοῦ, seid ihr Abrahams σπέρμα und demgemäß κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι (3, 29).

Ich will hierzu, und zwar, da es die erbrechtliche Frage nur indirekt berührt, in Kürze bemerken, daß Χριστοῦ εἶναι der Gläubigen, soll es das-

jenige leisten, was Paulus sich davon verspricht, in dem Sinne der Christusqualität der Gläubigen verstanden, resp. der Christusbegriff generisch genommen werden muß: was um so eher geschehen darf, als Paulus das $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ aus dem Umstand ableitet, daß die Gläubigen Christus angezogen haben ($\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\nu \epsilon\nu\epsilon\delta\upsilon\sigma\alpha\theta\epsilon$ [27], letzteres hinwiederum aus der Wesensgemeinschaft von Christus und den Gläubigen, worauf dann der Begriff der gemeinsamen Sohnesqualität basiert ist [26]), Christus anziehen, das will sagen, Christus als einen neuen Menschen anziehen (Eph 4, 24 $\tau\omicron\nu\kappa\alpha\iota\nu\omicron\nu \epsilon\nu\delta\upsilon\sigma\alpha\theta\alpha\iota$). Der Vollständigkeit halber sei noch ein Zwischensatz erwähnt, worin bemerkt wird, daß infolge des $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ die die Menschheit differenzierenden Momente, Nationalität $\iota\omicron\upsilon\delta\alpha\iota\omicron\varsigma$ "Ελλην, — bürgerlicher Stand, $\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma \epsilon\lambda\epsilon\upsilon\theta\epsilon\rho\omicron\varsigma$, — Geschlecht $\alpha\rho\epsilon\nu \theta\eta\lambda\upsilon$, — hinfällig werden (27).

3. Somit empfangen die Gläubigen nach Paulus die Erbschaft des zukünftigen Heils aus der an Abraham und sein $\epsilon\pi\epsilon\rho\mu\alpha$ gerichteten Verheißung, weil Christus und die Gläubigen $\epsilon\pi\epsilon\rho\mu\alpha$ sind. Die göttliche Verheißung, auf die hier Bezug genommen wird, ist der in der Genesis wiederholt erwähnte Sachverhalt einer Zusage des Landes Kanaan an Abraham und seine Nachkommenschaft, wobei Paulus den Text von Genesis 13, 15 im Auge zu haben scheint. Hier spricht in der Tat die Überlieferung der Septuaginta nicht von $\epsilon\pi\epsilon\rho\mu\alpha\tau\alpha$, sondern von $\epsilon\pi\epsilon\rho\mu\alpha$, womit natürlich — und zwar grammatisch vollkommen korrekt — das Volk Israel bezeichnet wird. Das höchst Eigentümliche, das nach alledem die ganze Auslegung des Paulus aufweist, liegt zu Tage: die Auffassung des Landes Kanaan als $\beta\alpha\varsigma\iota\lambda\epsilon\acute{\iota}\alpha \theta\epsilon\omicron\upsilon$, des $\epsilon\pi\epsilon\rho\mu\alpha$ als Christus, dann wieder von Christus mehr im Sinne einer Eigenschaft als eines Individuums, endlich die Schlußfolgerung aus dem Singular $\epsilon\pi\epsilon\rho\mu\alpha$. Schließlich kann auch der Umstand Bedenken erregen, daß Paulus gerade in der Verheißung von Genesis 13, 15 eine Handlung erblickt, die den Bedachten zum Erben macht, da in der genannten Gestaltung der Überlieferung Gott selbst seine Erklärung realisiert, indem er Abraham ermächtigt, das Land zu durchziehen und sich dort niederzulassen, während doch zum Wesen der Erbschaft gehört, daß die Exekution der Erbverfügung, weil nach dem Tode des Erblassers, nicht durch ihn selbst geschieht.

4. Ist nun aber für Paulus die juristische Beziehung der $\epsilon\pi\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\alpha$ lediglich darin gelegen, daß sie ihm die Kategorie des Rechtsgeschäfts vertritt, oder erblickt er in ihr schon den besonderen rechtsgeschäftlichen Typus, mittels dessen über eine Erbschaft verfügt wird, die Erbeinsetzung?

In der Tat ist Letzteres der Fall: denn in seiner weiteren Erörterung nennt Paulus die Handlung, die die Verheißung ist resp. enthält, eine διαθήκη Gottes und vergleicht sie mit der διαθήκη des Menschen, ἀνθρώπου κεκυρωμένη διαθήκη: διαθήκη ist nun aber das griechische Wort für die Erbeinsetzung, die von Paulus mit dem Worte κεκυρωμένη als eine den rechtlichen Erfordernissen entsprechende Verfügung charakterisiert wird. Was nun die Handlung der Erbeinsetzung anlangt, so geht man mit der Behauptung nicht zu weit, daß sie ihrer Natur nach sozusagen prädestiniert ist, ein einseitiges Geschäft, das will sagen, ausschließlich Geschäft des Erblassers, ein Testament, zu sein, nicht ein Vertrag zwischen Erblasser und Erben, obschon andererseits der Erbvertrag nicht lediglich eine gedachte, sondern auch eine empirische Größe ist. Auch hat in der Profangräcität das Wort διαθήκη neben der Bedeutung einer Verfügung im allgemeinen die eines Testaments angenommen und wird von den byzantinischen Juristen, die im Zeitalter Justinians die römischen Rechtsquellen bearbeiteten, als Terminus für das römische Testament gesetzt. Und so würde auch niemand irgendwelchen Zweifel hegen, daß das Wort an unserer Stelle in gleichem Sinn verwendet ist, wenn nicht die διαθήκη ziemlich allgemein in der Septuaginta im Sinne der Begriffe eines Bundes und Vertrages gebraucht und zur Bezeichnung des alten und neuen Bundes in das Neue Testament übergegangen wäre. Dennoch kann, wie mir scheint, kein begründeter Zweifel bestehen, wo Paulus, indem er von ἀνθρώπου διαθήκη und von Gottes διαθήκη redet, nur den Erblasser als Handelnden ins Auge faßt, so daß die Vulgata ganz richtig ihre Vorlage hier mit testamentum hominis und testamentum a Deo confirmatum wiedergibt.

5. Ist darum aber die διαθήκη das testamentum im eigentlichen Sinne des Wortes, das will sagen, das Testament des römischen Rechts? Halmel behauptet es in der Tat und stützt diese Auffassung damit, daß der Apostel, wo er von der ἐπαγγελία spricht, wie wir sahen, auf die Verwendung des Singulars πέρμα — statt πέρματα — den Nachdruck legt. Nach Halmel will nämlich der Apostel damit sagen, daß die ἐπαγγελία nur in dieser Gestaltung giltig ist, eine ἐπαγγελία in der Fassung πέρματα, worunter dann freilich die Israeliten hätten verstanden werden müssen, ungiltig gewesen wäre, und zwar giltig und ungiltig nach dem von Paulus hier angelegten Maßstabe des römischen Erbrechts. Ist es nun nicht schon eine bedenkliche Annahme, daß Paulus die Giltigkeit der göttlichen Verfügung an den Vorschriften des römischen Erbrechts geprüft haben soll? Den Grund, weshalb, wie Halmel annimmt, eine Erbeinsetzung von

πέρματα nach römischem Recht ungiltig gewesen wäre, findet der Schriftsteller in dem Verbot der Erbeinsetzung einer incerta persona, das will sagen, einer Person, von deren Individualität sich der Erblasser keine bestimmte Vorstellung machte (Gai Inst. 2, 238 Incerta videtur persona, quam per incertam opinionem amico suo testator subicit). Hiergegen wird es, unter Beiseitelassung aller weiteren Argumente, genügen, lediglich dies zu bemerken, daß, wo nach Paulus zum πέρμα (Singular!), außer Christus alle gehören, die aus dem Glauben sind, die Vorstellung, die sich ein Erblasser bei Erbeinsetzung von πέρμα mit Bezug auf die Persönlichkeit des Eingesetzten macht, keinen bestimmteren Charakter trägt, als es der Fall sein würde bei Erbeinsetzung des Volkes Israel unter der Bezeichnung πέρματα. Hingegen erscheint mir die Annahme, daß Paulus das römische Testament im Auge hat, aus einem andern Grunde eine gewisse Beachtung zu verdienen. Es ist ja doch selbstredend, daß man bei Beantwortung der Frage, ob sich eine juristische Beziehung in den paulinischen Briefen auf Einwirkung einer bestimmten positiven Rechtsordnung gründe, nicht alle Rechte seiner Zeit ins Auge zu fassen braucht. Wohl das mosaische: aber gerade mosaisches Recht konnte Paulus in unserem Falle nicht im Auge haben, da diesem das Testament, resp. die Erbeinsetzung, im Grunde genommen fremd gewesen ist. Wohl das griechische: aber nach den besten Kennern ist das griechische Testament nicht sowohl Erbeinsetzung, als Adoption des Erben, so daß aus der Zeit der Redner nur vereinzelte und zum Teil unsichere Beispiele einer Erbeinsetzung ohne Adoption vorhanden sind; auch durfte der Sohn nicht als Testamentserbe in Betracht kommen, da er, der Kind von Geburt war, nicht erst adoptiert werden konnte. Dagegen ist die in die διαθήκη aufgenommene ἐπαγγελία eine Verheißung, die Abraham und allem, was Christus ist, zu teil wird, keine Adoption, was ja zumal mit Bezug auf Jesus Christus außerhalb jeder Vorstellung liegen mußte. So wenig ist dem Apostel die κληρονομία aus der Verheißung eine κληρονομία kraft einer mittels testamentarischer Adoption erworbenen Sohnesqualität, daß die κληρονομία kraft Sohnesqualität, wie wir sahen, der κληρονομία kraft Verheißung gegenübergestellt wird. Andererseits ist die an Abraham gerichtete ἐπαγγελία, da Christus und die Gläubigen auch Gottes Söhne werden, Erbeinsetzung der Söhne des Erblassers. Wenn dann nun Paulus hier weder vom mosaischen noch vom griechischen Rechte beeinflusst ist, so darf man vielleicht vermuten, daß ihm vielmehr das römische Recht vorgeschwebt hat. Nicht um deswillen, weil im allgemeinen dem Apostel nur diese drei Rechte

bekannt sein konnten. Indessen wird Paulus doch wohl sein Testament demjenigen Rechte entlehnt haben, dessen juristische Methode und Systematik, wie wir sahen, mit Bezug auf die Frage des Erwerbs der κληρονομία auf den Apostel Einfluß ausgeübt hat, ohne Zweifel ein ausgebildetes Recht, wie es das römische schon zur Zeit des Paulus gewesen ist. Und wird es dann nicht das römische Recht selbst gewesen sein, wo sich Paulus eine dem römischen Juristen geläufige Methode und Systematik aneignet! In den Lebensverhältnissen des Apostels ist nichts gelegen, was hier und des weiteren der Annahme, Paulus sei vom römischen Rechte beeinflusst, im Wege steht: weniger noch sein römisches Bürgerrecht, als der Stand seiner geistigen Entwicklung und seine Berührung mit römischer Obrigkeit und römischen Verhältnissen, lassen sogar vermuten, daß ihm das römische Recht nicht fremd geblieben ist.

6. Es hat sich uns ergeben, daß Paulus das zukünftige Heil der Gläubigen als eine Erbschaft bezeichnet, die ihnen durch die in dem Testamente Gottes niedergelegte Verheißung zu teil geworden ist. Dieses Resultat wurde erzielt unter Benutzung von Sätzen, die sich auf einen Sachverhalt hinsichtlich der διαθήκη beziehen. Ich will sie nunmehr näher ins Auge fassen. Der eine Satz handelt von der διαθήκη Gottes (17), der andere, mit dem Paulus beginnt, das Seitenstück aus dem Menschenleben (κατὰ ἄνθρωπον), demgemäß von ἀνθρώπου κεκυρωμένη διαθήκη (15). Ersterer spricht von dem νόμος, das will sagen, dem mosaischen Gesetz, und bestreitet, um gleich hier seinen Inhalt summarisch zu zeichnen, daß dieser νόμος die διαθήκη Gottes für ungiltig erklärt, so daß er die Verheißung als nichtig bezeichnet (διαθήκην προκεκυρωμένην ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὁ . . . νόμος οὐκ ἄκυροί, εἰς τὸ καταργῆσαι τὴν ἐπαγγελίαν), während der Satz mit Bezug auf die διαθήκη des Menschen, mit dessen Erklärung ich nun beginne, wie folgt lautet: ἀνθρώπου κεκυρωμένην διαθήκην οὐδεὶς ἀθετεῖ ἢ ἐπιδιатάσσεται. Es spricht dann, das Verhältnis zu dem Satz über Gottes διαθήκη in betracht gezogen, von selbst, daß, wie mit Bezug auf den νόμος hinsichtlich der διαθήκη Gottes, hier mit Bezug auf jedermann hinsichtlich des Testaments eines Menschen etwas geleugnet wird, und daß dasjenige, was geleugnet wird, sich als eine Ungültigkeitserklärung, bzw. Nichtigkeitserklärung des Testaments, bzw. seines Inhalts qualifizieren muß. Niemand erklärt das rechtsgiltige Testament eines Menschen für ungiltig: niemand, das ist in diesem Zusammenhang schon nach allgemeiner Auslegungsregel nicht anders zu verstehen, als: niemand, abgesehen den Menschen, von dem das Testament herrührt, bzw. den Erblasser, welches

Verständnis hier um so mehr geboten ist, als der Erblasser sein Testament tatsächlich nicht selten für hinfällig erklärt und auch hierzu berechtigt ist. Es erhebt sich dann die Frage, wie es zu verstehen ist, wenn das sich als Ungültigkeitserklärung qualifizierende Handeln des Erblassers als ein ἐπιδιατάσσεσθαι und als ein ἀθετεῖν des Testamentes bezeichnet wird.

7. Hier muß ich nun der herrschenden Auffassung gegenübertreten, die das ἐπιδιατάσσεσθαι, ein ἅπαξ λεγόμενον, mit Hinzufügen wiedergibt (etwas hinzufügen: Luther; einen Zusatz dazu machen: Weizsäcker; etwas hinzu verordnen: Lipsius; noch Bestimmungen hinzufügen: Sieffert). Denn zu allernächst erscheint es mir doch sehr fraglich, ob die Präposition ἐπὶ dem ἐπιδιατάσσεσθαι einen Sinn geben kann, den man vielmehr von einem προδιατάσσειν, welches Wort in dieser Bedeutung auch vorkommt, erwarten darf. Welchen Sachverhalt sollte ferner Paulus vor Augen gehabt haben, wenn das ἐπιδιατάσσεσθαι nach der herrschenden Meinung, im Verhältnis zu einem Testamente, als Ungültigkeitserklärung von seiten eines Dritten, die gleichzeitig Hinzufügung ist, aufzufassen wäre? Es müßte eine Hinzufügung ganz besonderer Art sein, da ja an und für sich eine Verfügung, die sich zu dem Testamente einer andern Person wie ein Zusatz verhält, nicht ungültig ist, und ihr Charakter als Ungültigkeitserklärung nicht in der Zufügung an und für sich, sondern in dem besonderen Inhalt der Zufügung liegen, so daß Paulus, wenn er lediglich von Zufügung spricht, seine Absicht nur ungenau wiedergegeben hätte. Und welches wäre dann der der Zufügung zu dem Testamente des Erblassers entsprechende von Paulus gelegnete Sachverhalt für die διαθήκη Gottes, somit der Sachverhalt einer Zufügung seitens des νόμος zu Gottes διαθήκη? Die Ausleger nehmen an, daß es derjenige Sachverhalt ist, der nach der Meinung der Judenchristen, resp. der Sendboten unter den Galatern, mit Bezug auf den Inhalt des νόμος im Verhältnis zur Verheißung bestand. Indem die Judenchristen, bezw. die Sendung unter den Galatern, von den Christen die Beobachtung des mosaischen Gesetzes forderten, nahmen sie an, daß das Gesetz seinen Inhalt der διαθήκη Gottes, bezw. der den Christen zuteil gewordenen Verheißung hinzufügte. Mindestens konnte Paulus mit einigem Fug ihnen eine solche Auffassung zuschreiben. Indessen wäre eine solche Zufügung doch keine Ungültigkeitserklärung von Gottes διαθήκη, resp. keine Nichtigkeitserklärung der an die Christen gerichteten Verheißung gewesen: von den Judenchristen, die den bezeichneten Standpunkt einnahmen, konnte wohl gesagt werden, daß ihrer Anschauung nach der

νόμος die διαθήκη und die ἐπαγγελία ergänze, nicht aber daß er sie annulliere. Endlich aber spricht gegen die Auffassung des ἐπιδιατάσσεσθαι als Zufügung der Umstand, daß, wie sich zeigen wird, Paulus auf die Frage, wozu denn eigentlich der νόμος diene, das will sagen, in welchem Verhältnis sein Inhalt zur διαθήκη Gottes stehe, die Antwort gibt (19): τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη, ἄχρις ἂν ἔλθῃ τὸ σπέρμα ὃ ἐπηγγέλται, das heißt, der Übertretungen wegen ist der Inhalt des νόμος hinzugefügt, bis daß da käme der Same, dem die Verheißung gilt: womit dem Inhalt des νόμος in Wahrheit von Paulus die Natur einer Zufügung zu der Verheißung zuerkannt wird. Wie sollte dann Paulus zugleich die Meinung haben bestreiten können, daß der νόμος der διαθήκη Gottes, bezw. der ἐπαγγελία, etwas hinzufügt?

8. Meines Erachtens ist das Wort ἐπιδιατάσσεσθαι vielmehr in dem Sinn einer erneuten Verfügung zu verstehen. Mit den Worten des Satzes κατὰ ἄνθρωπον: „ἀνθρώπου κεκυρωμένην διαθήκην οὐδεὶς ἀθετεῖ ἢ ἐπιδιατάσσεται“ wird demgemäß von dem Apostel der Sachverhalt bestritten, daß, nachdem der Erblasser einmal über die Erbschaft in einem den Anforderungen des Rechtes entsprechenden Testament verfügt hat, ein anderer von neuem verfüge. Daß die Präposition ἐπὶ einem Zeitwort den Sinn einer Wiederholung der Handlung gibt, ist bekannt. Es liegt auch auf der Hand, daß ein ἐπιδιατάσσεσθαι in diesem Sinne in der Tat nicht geschieht: οὐδεὶς ἐπιδιατάσσεται, und zwar einfach um deswillen, weil es ohne Effekt sein würde, wobei zu beachten ist, daß der Grund für das Ausbleiben eines Rechtseffektes im Falle des ἐπιδιατάσσεσθαι in dem Verfügen, worüber ein anderer bereits verfügt hat, gelegen ist, während das Vorhandensein der Verfügungsunfähigkeit aus einem andern Grunde dabei ganz außer Betracht bleibt. Diese Auffassung des ἐπιδιατάσσεσθαι führt dann hinsichtlich der διαθήκη Gottes zu dem Satze, daß, nachdem Gott in seiner διαθήκη über die κληρονομία zugunsten der Gläubigen verfügt hat, der νόμος nicht von neuem verfügt. Und in der Tat würde Paulus mit der Bestreitung der Annahme, daß der νόμος über die κληρονομία eine Verfügung getroffen hat, gegen einen nicht lediglich supponierten, sondern unzweifelhaft vorhandenen Standpunkt der Zeitgenossen posto fassen, nämlich zwar nicht gegen einen judenchristlichen, wohl aber gegen den jüdischen Standpunkt. Denn auch das Judentum kannte die Idee des Messiasreichs, machte indessen den Gewinn des Heils von der Beobachtung des mosaischen Gesetzes abhängig. Nun wird freilich auch das Messiasreich im jüdischen Sinne auf die Verheißung, die Gott dem Abraham und seinem Samen zuteil werden

ließ, gegründet, indessen gerade nicht in dem Verständnis der Verheißung wie es dem Apostel eigen ist, so daß der Gegensatz der christlichen und der jüdischen Auffassung mit Bezug auf den Erwerb der κληρονομία des zukünftigen Heils als Gegensatz des Erwerbs der κληρονομία kraft Verheißung und kraft des νόμος bezeichnet werden konnte. Da nun der νόμος jünger als Gottes διαθήκη ist, — Paulus sagt, wie wir sogleich hören werden, 430 Jahr jünger, — konnte der Apostel dasjenige, was nach jüdischer Auffassung der νόμος im Verhältnis zur διαθήκη Gottes tat, als ein von neuem Verfügen über die Erbschaft charakterisieren, bzw. bestreiten. Was nach dieser jüdischen Auffassung der νόμος tat, war dann aber auch in der Tat eine Ungültigkeitserklärung der διαθήκη Gottes, resp. Nichtigkeitserklärung der Verheißung (im paulinischen Sinne): denn hätte der νόμος aufs neue verfügt, so würde er in der Tat die διαθήκη für ungültig, die ἐπαγγελία für nichtig erklärt haben, da ja doch ein jeder, der nach vorgängiger Verfügung von seiten eines Andern von neuem verfügt, damit seinen Entschluß zu erkennen gibt, daß die alte Verfügung, resp. ihr Inhalt, kraftlos, resp. hinfällig sein soll.

Wenige Worte reichen dann zur Erklärung des neben dem ἐπιδιατάσσεσθαι stehenden Wortes ἀθετεῖν aus. Hierunter wird man jede Ungültigkeitserklärung zu verstehen haben, die nicht mittels ἐπιδιατάσσεσθαι geschieht, oder noch besser die Ungültigkeitserklärung überhaupt, die dann durch das hinzugefügte ἐπιδιατάσσεσθαι näher charakterisiert wird, da ja auch die Eventualität einer Ungültigkeitserklärung seitens des νόμος ausschließlich im Hinblick auf den bezeichneten jüdischen Standpunkt, resp. im Hinblick auf ein ἐπιδιατάσσεσθαι, ventiliert wird. Es erübrigt dann schließlich noch die Frage zu stellen, ob bei der Ungültigkeits- und Nichtigkeitserklärung, resp. der wiederholten Verfügung, wovon hinsichtlich der διαθήκη die Rede ist, bereits zu subintelligieren ist, daß die Verfügung keinen Rechtseffekt besitzt. An und für sich ist dieser Sinn in den Worten, vor allem in dem ἐπιδιατάσσεσθαι, nicht gelegen und scheint mir ein spezifisch in der Juristensprache gebräuchlicher. In der Laiensprache wird der Gedanke, daß niemand mit Rechtswirkung von neuem verfüge, vielmehr mit den Worten wiedergegeben, daß niemand aufs neue eine Verfügung treffen kann oder darf. Nehme ich somit an, daß Paulus mit dem οὐδεὶς ἀθετεῖ ἢ ἐπιδιατάσσεται lediglich das Vorhandensein einer auf den Rechtseffekt der Ungültigkeit und Nichtigkeit gerichteten Äußerung bestreitet, so brauche ich kaum noch einmal daran zu erinnern, daß der Grund des Nicht-

vorhandenseins dieser Äußerung in dem Fehlen der Rechtswirkung gelegen ist.

9. Wir haben somit gesehen, daß nach Paulus niemand das Testament eines andern, resp. seinen Inhalt, für ungültig oder nichtig erklärt, indem er von neuem die gleiche Verfügung trifft. Auch hierin ist eine juristische Beziehung gelegen, indem von dem im Rechte nicht unbekannten Tatbestande die Rede ist, daß die Verfügung seitens des einen dem andern die Befugnis, seinerseits zu verfügen, entzieht. Ich wende mich nunmehr dem Sachverhalte zu, zu dem der behandelte Satz das Seitenstück κατὰ ἄνθρωπον bildet, habe indessen dem Vorstehenden, worin bereits weithin darauf Bezug genommen werden mußte, nur wenige Worte hinzuzufügen. Es wird also hier berichtet, daß der jüngere — und zwar um 430 Jahre jüngere — νόμος das ehemals durch Gott errichtete Testament nicht für ungültig erkläre, so daß er die Verheißung nichtig nenne, womit, wie wir sahen, der Apostel gegen die jüdische Anschauung Front macht, daß der νόμος zu Gunsten des Volkes Israels über die κληρονομία verfügt. Daß dabei der νόμος der Person Gottes, dem Erblasser, wie eine dritte Person gegenübersteht, ergibt sich aus dem Vergleich mit dem in Inhalt und Aufbau korrespondierenden Satze κατὰ ἄνθρωπον (15 ἀνθρώπου διαθήκην οὐδεὶς ἀθετεῖ; 17 διαθήκην ὁ νόμος οὐκ ἀκυροῖ). Hieran reihen sich dann die folgenden Worte (18): εἰ γὰρ ἐκ νόμου ἡ κληρονομία, οὐκέτι ἐξ ἐπαγγελίας· τῇ δὲ Ἀβραὰμ δι' ἐπαγγελίας κεχάριται ὁ θεός; meines Erachtens lassen sie sich am besten dahin auffassen, daß sie zur Erklärung des Satzes, der νόμος verfüge nicht von neuem über die κληρονομία, dienen. Paulus argumentiert nämlich, wie mir scheint, folgendermaßen. Der νόμος verfügt nicht über die κληρονομία. Wäre eine Verfügung von seiten des νόμος gültig, resp. die κληρονομία aus dem νόμος, so bliebe kein Platz übrig für eine Verfügung durch die Verheißung, für eine Erbschaft aus der Verheißung. Aber diese ist doch eben vorhanden: denn Gott hat dem Abraham die Erbschaft durch die Verheißung geschenkt. Niemand wird, wie ich glaube, gegen diese Auslegung Bedenken haben können.

10. Wir wiederholen: der νόμος will nicht Gottes διαθήκη für ungültig erklären, nicht aufs neue über die κληρονομία verfügen. Wozu dient dann das Gesetz, fährt Paulus fort? Τί οὖν ὁ νόμος? Hierauf folgt eine Antwort, mit Bezug auf welche, da erbrechtliche Beziehungen fehlen, auch im allgemeinen die juristischen in den Hintergrund treten, wenige Worte genügen müssen. Die erbrechtlichen Beziehungen fehlen: denn die Meinung von Halmel, daß Paulus in seiner

Antwort den νόμος als ein von Gott, dem Erblasser, seiner διαθήκη zugefügtes Kodizill charakterisiert, — Kodizill eine Zusatzverfügung zum römischen Testament, der mit Beginn der Kaiserzeit in stets wachsendem Maße Rechtseffekt zugeschrieben wird, — ist unhaltbar. Sie fällt schon mit dem Ausgangspunkte dahin, daß Gott, Urheber der διαθήκη, auch als Urheber des νόμος aufzufassen ist, läßt aber überdies insbesondere unerklärt, weshalb Paulus seine Erörterung damit begonnen hat, das ἀθετεῖν und das ἐπιδιατάσσεσθαι von seiten eines andern zu bestreiten. Die Antwort auf die genannte Frage lautet dann folgendermaßen (19): der νόμος — hier am füglichsten als Inhalt aufzufassen —, wird hinzugefügt τῶν παραβάσεων χάριν, der Übertretungen wegen, bis daß da käme der Same, dem die Verheißung gilt. Hiermit wird gesagt, daß der νόμος bestimmt ist, mittels seiner Gebote und Strafen die Sünden der Menschen zum Vorschein zu bringen. Und wenn damit die Bestimmung des νόμος gezeichnet ist, so dienen die folgenden Worte, um den Rechtscharakter des νόμος ins Licht zu setzen (19 u. 20): der νόμος, will Paulus sagen, ist nicht Kundgebung von Gott; denn Gott ist eins, der νόμος dagegen — von Engeln in die Hände des μεσίτης, Moses, gestellt — der Bund zwischen Gott und Israel, da ja ein μεσίτης, ein Mittler, naturgemäß zwischen mehreren vermitteln muß. Daß der νόμος dabei als Personifikation und eine Gott gegenübergestellte Größe aufgefaßt ist, ward bereits erwähnt. So erklären sich meines Erachtens auch am füglichsten die bekannten Worte (20): ὁ δὲ μεσίτης ἐνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεὸς εἰς ἔστιν. Und hieran schließt sich die Frage — lediglich eine weitere Bestätigung, daß hier der νόμος nicht als Kundgebung Gottes aufzufassen ist: ist dann nun das Gesetz gegen die Verheißungen (21 ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ θεοῦ)? Nein, sagt Paulus: zwar hat der νόμος den Menschen keine sittliche Neugeburt schaffen können (ζωοποιεῖν): denn hiermit hätte er den Gläubigen die δικαιοσύνη gewährt, wozu er nach der Annahme von Paulus — ich habe hiervon zu Beginn gesprochen, — nicht imstande war. Und nun entwickelt der Apostel das wahre Verhältnis, in welchem seiner Annahme nach der νόμος zu der Verheißung steht (23—25): es hat die Schrift zunächst alles unter der Sünde verwahrt, das will sagen, der Sünde unterworfen, der νόμος indessen vor dem Kommen des Glaubens die unter der Sünde verwahrten in seine Zucht genommen, gerade im Hinblick auf den Glauben, so daß er dadurch ein παιδαγωγὸς εἰς Χριστὸν, damit wir aus dem Glauben gerechtfertigt würden, geworden ist. Mit dem Kommen des Glaubens stehen dann die Christen — es sind natür-

lich die Judenchristen gemeint, — nicht mehr unter dem Pädagogen (24 u. 25 ὡς τε ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν, ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν· ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν). Man darf annehmen, daß Paulus die pädagogische Funktion des νόμος, der die unter der Sünde verwahrten in seiner Zucht hält, hierin erblickt, bei ihnen das Sündenbewußtsein zu erwecken: unter keinen Umständen gewährt dasjenige, was von dem Pädagogen erzählt wird, irgendwelchen juristischen Bezug. Mit dem Ende der παιδαγωγία ist dann freilich von den Gläubigen die κληρονομία erworben, aber nicht um deswillen, weil die παιδαγωγία zu Ende ist, sondern weil jene mit dem Kommen der πίστις, die zugleich Erwerb der δικαιοσύνη ist, σπέρμα geworden sind.

IV.

1. Soviel über die erste Gedankenreihe, wo von dem Falle die Rede ist, daß die Gläubigen die κληρονομία des zukünftigen Heils kraft der διαθήκη Gottes, resp. der darin aufgenommenen ἐπαγγελία, empfangen, während der νόμος keinerlei Verfügung darüber trifft. Nun die zweite Gedankenreihe, worin Paulus erörtert, daß die Gläubigen in der Eigenschaft von υἱοὶ θεοῦ, von Gottes Söhnen, κληρονόμοι werden.

2. Εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος διὰ θεοῦ (7), oder, wie es im Römerbriefe (8, 17) heißt: εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι· κληρονόμοι μὲν θεοῦ. Gottes Sohn, υἱός, τέκνον, wird der Gläubige genannt, weil Christus zu Gott in einem Verhältnis steht, das mit der eigentlichen Sohnschaft zwar nicht in physischer, wohl aber in geistiger Hinsicht verglichen werden kann, und der Gläubige, um der Wesensgemeinschaft mit Christus willen, diese Beziehung mit Christus teilt. Und Paulus schließt dann folgendermaßen: wenn ein τέκνον, ein υἱός, der Sohn im eigentlichen Sinne des Wortes, Erbe des Vaters ist, so ist auch der Mensch als Gottes Sohn Erbe Gottes. Während wir somit bisher lediglich konstatieren konnten, daß Paulus Rechtsverhältnisse zu einer Vergleichung mit transscendentalen Verhältnissen verwendet, ergiebt sich hier, daß der Apostel zu dem Resultat des Erwerbs der κληρονομία auf dem Wege der Verwendung einer Rechtsvorschrift — der freilich ebenso sehr natur- wie universalrechtlichen Vorschrift, der Sohn beerbt den Vater, — gelangt und somit dem Einfluß des Rechts unterliegt. Dieser Schlußfolgerung geht voran, daß Paulus den Sachverhalt, aus welchem er die Sohnschaft des Menschen herleitet, als υἰοθεσία charakterisiert (5), wodurch der Apostel ihn durchaus nicht mit der Adoption vergleichen will, wie das Wort in der Vulgata übersetzt ist, sondern lediglich als das Ereignis kennzeichnet,

durch welches derjenige, der nicht von Natur Sohn ist, in das geistige Sohnesverhältnis gebracht wird. Der Vollständigkeit halber füge ich hinzu, daß nach dem Apostel mit der $\nu\iota\omicron\theta\epsilon\varsigma\iota\alpha$ die Sendung des $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ in die Herzen der Gläubigen, — $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ der Sohnschaft und nicht $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ der Knechtschaft, — sich verknüpft, das sich dann in das Gebet $\text{ᾠ}\beta\beta\alpha\ \delta\ \pi\alpha\tau\eta\rho$ ergießt (6). Hauptsache ist, daß nach Paulus die Gläubigen, nachdem sie mittels $\nu\iota\omicron\theta\epsilon\varsigma\iota\alpha$ Söhne Gottes geworden sind, als Söhne die $\kappa\lambda\eta\rho\nu\omicron\mu\iota\alpha$ erben.

3. Dieser Erörterung geht nun aber eine andere voraus, die ich nunmehr ins Auge fassen will. Sie beginnt mit einem Satze, von dem z. B. Weizsäckers Übersetzung, die ich hier folgen lasse, eine richtige Vorstellung gewährt. „So lange der Erbe unmündig ist, ist kein Unterschied zwischen ihm und einem Knechte, obwohl ihm alles gehört, sondern er ist unter Vormündern und Verwaltern bis zu der vom Vater verordneten Zeit“. Das ist wiederum, wie man sieht, ein Sachverhalt $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \alpha\ \nu\theta\rho\omega\pi\omicron\nu$, der naturgemäß einem sich anschließenden transcendenten Satze zur Parallele dient. Es ist dann ganz klar, daß hier dem Unmündigen ($\nu\eta\pi\iota\omicron\varsigma$) eine Rechtsstellung, wie die eines Sklaven, zuerkannt wird, was sich kaum auf etwas anderes als seine vermögensrechtliche Lage, bzw. seine Stellung als Eigentümer und zwar Eigentümer der Erbschaft, beziehen kann: denn gerade in diesen Hinsichten wird er genannt und ausschließlich mit Bezug auf Vermögen besteht ja auch Übereinstimmung zwischen dem jungen Erben und dem Sklaven, sofern nämlich dieser wie jener über Vermögen nicht verfügen kann. Und lediglich von der Annahme aus, daß Paulus die Übereinstimmung zwischen dem jungen Erben und dem Sklaven in dem Mangel der Verfügungsfähigkeit erblickt, erklärt sich auch der Zusatz, daß ersterer, der Eigentümer der Erbschaft ist, unter Vermögensverwaltern, $\acute{\epsilon}\pi\iota\tau\rho\omicron\pi\omicron\iota$ und $\omicron\iota\kappa\omicron\nu\omicron\mu\omicron\iota$, steht. Der Sinn ist dann offenbar der, daß der junge Erbe, obschon er Eigentümer der Erbschaft ist, wegen des Fehlens der Verfügungsfähigkeit über die Erbschaft, von dem Sklaven sich nicht unterscheidet.

4. Ich habe soeben die $\acute{\epsilon}\pi\iota\tau\rho\omicron\pi\omicron\iota$ des Textes, unter denen der junge Erbe steht, als Vermögensverwalter bezeichnet, womit indessen die Art der Vermögensverwaltung noch nicht charakterisiert ist. Während im neuen Testament der Ausdruck $\acute{\epsilon}\pi\iota\tau\rho\omicron\pi\omicron\varsigma$ auch in der Bedeutung des durch den Geschäftsherrn angestellten Verwalters gebraucht wird, hat das Wort in der Profangrécitât und in der Rechtsterminologie den besonderen Sinn des Vormunds empfangen, das will sagen, desjenigen, der

in Ermangelung des Vaters mit der Administration und demgemäß einer gewissen Verfügung hinsichtlich des Pupillenvermögens betraut ist. So wird auch bei den genannten byzantinischen Juristen unter ἐπίτροπος der römische tutor impuberum, der Vormund über unmündige Personen verstanden. Man wird dann sicherlich bei dem ἐπίτροπος unseres Textes an diesen Altersvormund denken und somit Weizsäckers Übersetzung auch in diesem Punkte billigen müssen: einmal, weil dieses Verständnis vermutet werden darf, wo von dem ἐπίτροπος eines νήπιος die Rede ist, sodann von keinem andern Unmündigen so allgemein, wie es hier geschieht, sich sagen ließ, daß er einen ἐπίτροπος hat, und schließlich lediglich mit Bezug auf den Vormund der Pupill unter ihm zu stehen erachtet werden kann, ὑπὸ ἐπιτρόπου ἐστίν, wie es bei Paulus heißt (2). Man kommt dann allerdings zu dem Schluß, daß in dem Satze des Paulus das Kind vaterlos ist: aber gerade dies folgt schon aus der Erwägung, daß, wo ein Kind Vermögen und gleichzeitig besondere Vermögensverwalter besitzt, wie es hier der Fall ist, der Sachverhalt, daß das Kind vaterlos ist, vermutet werden darf, da er der normale ist: denn wo ein Vater vorhanden ist, hat regelmäßig das Kind entweder kein Vermögen oder den Vater zum Vermögensverwalter.

Neben dem ἐπίτροπος wird von οἰκονόμος gesprochen, welches Wort außer der allgemeinen keine besondere Bedeutung hinsichtlich jugendlicher Personen besitzt. Das römische Recht kennt an der Seite der tutela eine zweite Art Vormundschaft, die cura, sc. cura generalis, der mündige Personen bis zum Alter von 25 Jahren unterworfen sein konnten, und nicht ganz unpassend ließe sich der curator minorum, in Griechisch, als οἰκονόμος bezeichnen, während die byzantinischen Juristen einfach κουράτωρ übernahmen. Da indessen Paulus schwerlich den mündigen Minor als Kind, νήπιος, hätte bezeichnen können, glaube ich in dem οἰκονόμος den unter dem Vormund tätigen, mit der Leitung des Haushalts betrauten Verwalter, den οἰκονόμος im engeren Sinne, verstehen zu müssen.

5. In der Erwähnung des οἰκονόμος ist somit schwerlich ein Fingerzeig für Beeinflussung unseres Satzes κατὰ ἄνθρωπον durch das römische Recht zu finden, ebensowenig aber in den weiteren juristischen Beziehungen, die sich bisher ergeben haben. Daß ein junger vaterloser Mensch Erbe sein kann, ferner, obschon somit Eigentümer der Erbschaft, verfügungsunfähig ist, wie auch ein Sklave nicht über Vermögen verfügen kann, daß er unter einem Vormund steht, der die Vermögensverwaltung führt und Vorsteher der Haushaltung einsetzt, — ist ein

universalrechtlicher, ja geradezu naturrechtlicher Sachverhalt, woraus sich somit nicht entnehmen läßt, auf welches positive Recht Paulus sich bezieht, ja sogar ob ihm ein positives Recht vorschwebt. Besteht dagegen der gleiche Eindruck, wenn nach dem Apostel die Dauer des Unterwürfigkeitsverhältnisses des *νήπιος κληρόνομος* unter die *ἐπίτροποι* bestimmt ist ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρός? Hiermit ist ein seitens des Vaters vorausbestimmter Zeitpunkt gemeint, worin dann wiederum ein neues Argument für die Annahme gelegen ist, daß Paulus den jungen Erben als vaterlos betrachtet, da, wo es einen Vater gibt, nicht sein einmal vorhanden gewesener, sondern sein aktueller Wille die Dauer der eigentümlichen Konstellation, daß das Vermögen seines Kindes in fremder Verwaltung steht, bestimmen würde. Sonach ist von Vormundschaft von einer durch den Vater bestimmten Dauer die Rede: daß auch die Ernennung des Vormunds, und zwar in Verbindung mit der Bestimmung der Dauer der Vormundschaft, durch den Vater geschieht, dürfte dem Sinne des Apostels entsprechen, ist indessen nicht gesagt. Hier besteht, um obige Frage zu beantworten, in der Tat nicht der Eindruck, daß dem Apostel kein bestimmtes Recht vorgeschwebt hat. Denn man kann doch gewiß nicht behaupten, daß der bezeichnete Sachverhalt, wonach doch auch der Zeitpunkt des Eintritts der Verfügungsfähigkeit vom Willen des Vaters — nicht von dem Gesetze — abhängig ist, als naturrechtlich betrachtet werden kann. Und universalrechtlich ist er gleichfalls nicht: das heutige Recht kennt ihn ebensowenig, als es nach der Überlieferung der römischen Juristen im römischen Rechte der Fall ist. Vielmehr wird der in Rom mit Bezug auf die Dauer der tutela zur Zeit des Paulus herrschende Rechtszustand durch die bekannte Kontroverse über den Beginn der *pubes aetas*, deren Eintritt die tutela zum Erlöschen brachte, charakterisiert: Cassius wollte den *habitus corporis*, Proculus, dessen Meinung durchgedrungen ist, die Vollendung des 14. Lebensjahres, Priskus das Zusammentreffen beider Umstände entscheiden lassen. Ergiebt sich aber hieraus, daß die in dem von Paulus berichteten Tatbestand gelegene Steigerung des Rechts der väterlichen Gewalt nach der Überlieferung der Juristen sogar einer Rechtsordnung fehlte, wie es die Römische war, die sich durch eine besonders kräftige Entwicklung der väterlichen Macht auszeichnete, so ist zu vermuten, daß der von Paulus gegebene Sachverhalt nur wenig verbreitet gewesen ist. Ich möchte hier einfügen, daß der römische Jurist Gajus, der gegen 160 nach Christus seine Institutionen schrieb, berichtet, überall habe dem Vater das Recht zugestanden, für seine unmündigen Kinder den Vormund

zu ernennen, obſchon lediglich bei den Römern, nirgends sonst, eine potestas des Vaters über seine Kinder vorkommt (I, 189 nec fere ulla civitas est, in qua non licet parentibus liberis suis inpuberibus testamento tutorem dare; quamvis . . soli cives Romani videantur tantum liberos suos in potestate habere). Nirgends, mit einer Ausnahme, sagt Gajus: denn während die patria potestas spezifisches Recht der römischen Bürger sei, und es kaum sonst ein Volk gebe, bei dem die Väter eine gleiche Gewalt über ihre Kinder besitzen, sei ihm nicht entgangen, daß die gens der Galater den Vätern die potestas über die Kinder zuschreibe (I, 55 Item in potestate nostra sunt liberi nostri, quos iustis nuptiis procreavimus. quod ius proprium civium Romanorum est [fere enim nulli alii sunt homines, qui talem in filios suos habent potestatem, qualem nos habemus] . . nec me praeterit Galatarum gentem credere in potestate parentum liberos esse). Schließt etwa Gajus das Vorkommen der potestas bei den Galatern aus einem zu seiner Kenntnis gekommenen Sachverhalt, daß die galatischen Väter nicht nur den Vormund ihrer Kinder ernennen konnten, sondern auch die Dauer der Vormundschaft, resp. der Unmündigkeit, bestimmen durften? Oder leitet Gajus seine Notiz aus unserem ihm durch einen Christen bekannt gewordenen Text aus dem Galaterbrief ab? Eine einigermaßen für Schlußfolgerungen verwendbare Antwort läßt sich auf diese Fragen nicht geben. Hingegen mag schließlich mit Bezug auf das Verhältnis des paulinischen Textes zum römischen Recht des Umstandes gedacht werden, daß, worauf bereits bei Sieffert hingewiesen ist, dem soeben aus den römischen Juristen geschilderten Sachverhalte römischen Rechts, wonach die Dauer der Vormundschaft, resp. Unmündigkeit von dem Willen des Vaters unabhängig war, nach der Überlieferung der Profanliteratur eine Periode voranging, wo das Umgekehrte der Fall gewesen ist. Das Kind wurde damals in dem Augenblicke mündig, da der Jüngling an dem hierfür bestimmten jährlichen Festtage die toga virilis anlegte, was in einem vom Vater, resp. dem Vormund zu bestimmenden Lebensalter, tatsächlich zumeist mit dem Eintritt der geschlechtlichen Reife, indessen auch zu andern und sehr verschiedenen Zeiten geschah. Noch gegen das Ende des ersten Jahrhunderts scheint diese Übung nicht vollständig außer Gebrauch gekommen zu sein. Man darf es dann für sehr wahrscheinlich halten, daß der Vater den Termin des Anlegens der toga virilis, wie er ihn bei seinen Lebzeiten festsetzte, auch hinsichtlich der Zeit nach seinem Tode normieren konnte, was vorzüglich in Verbindung mit der Ernennung der Vormünder geschehen sein wird. Und so geht die Behauptung wohl

nicht zu weit, daß Paulus in dem bezeichneten Tatbestand einen zur Zeit des Apostels noch nicht völlig geschwundenen Rechtszustand wiederzugeben scheint, ja — unsere früheren Bemerkungen in Betracht genommen — vielleicht sogar vor Augen hat.

6. Soviel über das κατὰ ἄνθρωπον: denn lediglich von demjenigen, was dem jugendlichen Erben vor Eintritt des durch den Vater bestimmten Zeitpunktes widerfährt, ist die Rede. Es liegt freilich auf der Hand, daß mit dem Erlöschen der Vormundschaft der Erbe selbst das Verfügungsrecht erwirbt und demnach nicht weiter die Rechtsstellung eines Sklaven besitzt: mit keinem einzigen Worte wird indessen hiervon gesprochen. Wozu dient dann unser Satz als Parallele κατὰ ἄνθρωπον? Zu einer Ausführung transcendenten Inhalts (3), die derart vorgetragen wird, daß darin die einzelnen korrespondierenden Umstände teilweise auch im Satzbau hervortreten? Νήπιοι werden die Personen, die es angeht, auch hier genannt, die dann natürlich lediglich als vaterlose Erben, und zwar — wovon ja doch das Stück handelt, — als die κληρονόμοι des zukünftigen Heils zu gelten haben. Wie dort der νήπιος κληρονόμος ein δοῦλος, so werden hier die νήπιοι als δεδουλωμένοι bezeichnet, worin im Hinblick auf den Satz κατὰ ἄνθρωπον gelegen ist, daß sie über die Erbschaft des künftigen Heils nicht verfügen konnten. Und während es dort heißt, daß der νήπιος ὑπὸ ἐπιτρόπους καὶ οἰκονόμους steht, wird hier von dem νήπιος in der ersten Person der Mehrzahl ausgesagt: ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἦμεθα, wir standen unter den στοιχεῖα der Welt. Es fehlt dann, wenn die einzelnen Glieder des Satzes κατὰ ἄνθρωπον in der Parallele vollständig wiederkehren sollen, nichts anderes, als die Angabe einer seitens des Vaters im voraus für die Dauer der Unterworfenheit unter die στοιχεῖα τοῦ κόσμου bestimmten Frist. Wenn es nun nach den Worten ὑπὸ τὰ στοιχεῖα ἦμεθα heißt (4 u. 5): als die Erfüllung der Zeit kam, da sandte Gott seinen Sohn, geboren vom Weibe, unter das Gesetz getan, damit er die unter dem Gesetze loskaufe (Weizsäcker), und zwar zum Zwecke der υἰοθεσία (ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν), so ist es deutlich, daß hierin die Frist angegeben wird. Der Endpunkt ist somit die υἰοθεσία der Erben, die geschieht anläßlich des Loskaufs derjenigen, die unter dem Gesetze sind, vom Fluche des Gesetzes, und Gott ist der Vater, der den Zeitpunkt im voraus anweist, das will sagen, nicht als Vater im christlichen der Sohnschaft der Gläubigen entsprechenden Sinn, da ja die υἰοθεσία erst später eintritt, Gottvater ist es, der den Zeitpunkt im voraus anweist: denn dieser Zeitpunkt ist eine Handlung Gottes, die Sendung Christus, und das Insleben-

treten des Sohnesverhältnisses zu Gott im christlichen Sinne. Gottvater hat also im Sinne von Paulus vorausbestimmt, — was dann zugleich eine Vorbestimmung ist, — daß der Erbe des künftigen Heils bis zu seiner υιοθεσία unter den στοιχεῖα der Welt steht. Übereinstimmung besteht dann aber mit dem Satze κατὰ ἄνθρωπον auch noch insoweit, als nicht ausdrücklich davon die Rede ist, daß mit Eintritt des durch den Vater bezeichneten Augenblicks der Erbe die Verfügung über seine Erbschaft empfängt. Was erzählt wird, ist vielmehr die von uns bereits ausführlich behandelte Erörterung, resp. daß die Gläubigen infolge der υιοθεσία als τέκνα θεοῦ, als υἱοί Gottes, das zukünftige Heil erben. Dieser Umstand zeigt, daß nach der Auffassung des Paulus die jungen Erben bis dahin nicht in der Eigenschaft von Söhnen Gottes die Erben des zukünftigen Heils gewesen sind, und legt die Frage nahe, in welcher andern Eigenschaft dann sie die Erbschaft besaßen, in der Tat besaßen, wenn sie auch nicht darüber verfügen konnten. Diese Frage will ich schließlich noch zu beantworten suchen, in einer Weise, die zugleich auch eine Aufklärung darüber verschaffen soll, weshalb Paulus des weiteren nichts über den Einfluß der υιοθεσία auf das Verhältnis des Erben zu der von ihm besessenen Erbschaft berichtet.

7. In der Regel, soweit bei den Autoren die Stellungnahme zu unserer Frage deutlich zutage tritt, wird angenommen, daß die κληρονομία der νήπιοι κληρονόμοι die Erbschaft aus der Verheißung an Abraham und sein πέρμα, somit die νήπιοι κληρονόμοι die Gläubigen, die Christen sind. Als νήπιοι werden sie bezeichnet, um damit ihren Stand für die Zeit, daß sie noch nicht πέρμα geworden sind, zu charakterisieren. Dagegen heißen sie κληρονόμοι, obschon sie noch nicht πέρμα sind, weil ihnen durch Gott vorbestimmt ist, dadurch daß sie einst πέρμα werden, das zukünftige Heil zu erwerben. Die Absicht des Apostels, wenn er sie als Erben aus der Verheißung einführt und schließlich als Erben kraft Sohnschaft zeichnet, konnte dann, wie mir scheint, keine andere sein als die, zeigen zu wollen, daß alle, die aus dem Glauben sind, auf zweierlei Weise, durch Verheißung und als Söhne Gottes, die Erbschaft empfangen. Aber Paulus hätte doch seinem Vorhaben keinen rechten Ausdruck gegeben, da er zu erzählen versäumte, wie sich hinsichtlich des Erwerbs der Erbschaft aus der Verheißung die νήπιοι aus ihrem Stande der Verfügungsunfähigkeit, in dem Augenblicke daß sie πέρμα werden, bzw. die υιοθεσία erzielen — das eine fällt mit dem andern zusammen, — zu verfügbaren und somit reellen Eigentümern der Erbschaft entwickeln. Ferner aber war der Satz, daß alle

Gläubigen aus der Verheißung Erben werden, von Paulus bereits in der ersten Gedankenreihe ausführlich dargestellt: wozu mußte er dann noch einmal wiederholt werden, freilich mit einer Modifikation, aber darum um so mißverständlicher; denn dort wurden sie nicht schon infolge des Umstandes, daß sie durch die Verheißung zum $\kappa\tau\epsilon\rho\mu\alpha$ vorbestimmt sind, sondern erst dadurch, daß sie aktuell $\kappa\tau\epsilon\rho\mu\alpha$ werden, — im Wege des $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon \epsilon\iota\nu\alpha\iota$ — als Erben angesehen. Auch die Annahme, daß Paulus in den zum $\kappa\tau\epsilon\rho\mu\alpha$ vorbestimmten, aber noch nicht zum $\kappa\tau\epsilon\rho\mu\alpha$ gewordenen bereits $\kappa\lambda\eta\rho\nu\omicron\mu\omicron\iota$ aus der Verheißung erblickt, erweckt Bedenken und ruft zugleich die Frage wach, ob sie nach dieser Auffassung nicht auch bereits, indem sie den Keim der Sohnschaft in sich tragen, als $\upsilon\iota\omicron\iota$ zu erachten sind, so daß die $\upsilon\iota\omicron\theta\epsilon\epsilon\iota\alpha$ nicht erst in die Zukunft fallen kann. Ich bin somit der Ansicht, daß sich die Meinung, die $\kappa\lambda\eta\rho\nu\omicron\mu\iota\alpha$ ist den $\nu\eta\pi\iota\omicron\iota$ aus der $\epsilon\pi\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\alpha$ zuteil geworden, nicht aufrecht erhalten läßt. Mir will es scheinen, daß Paulus, der sich hier mit der jüdischen Annahme, das Gesetz habe die Juden zu Erben des künftigen Heils gemacht, abfindet, resp. im Geiste der jüdischen Auffassung mit der $\kappa\lambda\eta\rho\nu\omicron\mu\iota\alpha$ die durch den $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ den Juden zugewiesene Erbschaft meint und danach unter den $\nu\eta\pi\iota\omicron\iota$, die über die Erbschaft des künftigen Heils nicht verfügen konnten, die Juden versteht, die über diese ihnen durch den $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ zugewiesene Erbschaft nicht verfügen konnten. Die Absicht, die er mit der Hinzufügung des Satzes über die $\kappa\lambda\eta\rho\nu\omicron\mu\iota\alpha$ kraft Sohnschaft verfolgte, war dann die: zu zeigen, daß auch bei Adoption der jüdischen Auffassung die Gläubigen, die aus dem Judentum kamen, da sie, um Christen zu werden, die $\upsilon\iota\omicron\theta\epsilon\epsilon\iota\alpha$ erfuhren, die $\kappa\lambda\eta\rho\nu\omicron\mu\iota\alpha$ als Söhne Gottes empfangen. Freilich — wird man sagen müssen — nach dem geschilderten Standpunkt auch aus dem $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$. Indessen empfangen sie doch die Verfügungsfähigkeit nach Paulus auf keinem andern Wege als mittels Sohnschaft. Und vielleicht will Paulus, wenn er sagt, daß die Gläubigen als Söhne Gottes $\kappa\lambda\eta\rho\nu\omicron\mu\omicron\iota$ sind $\delta\iota\alpha \theta\epsilon\omicron\upsilon$, — nicht $\kappa\lambda\eta\rho\nu\omicron\mu\omicron\iota$ $\theta\epsilon\omicron\upsilon$, wie es Römerbrief 8, 17 heißt, — ausdrücken, daß ihnen die $\kappa\lambda\eta\rho\nu\omicron\mu\iota\alpha$ als Söhne Gottes, aber auch, soweit sie sie aus dem $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ ableiten, reell nicht anders als mittels ihres durch Sohnschaft erzielten Verhältnisses zu Gott zusteht. Diese Auffassung — wie mir scheint die einzige, die übrig bleibt, — erklärt in der Tat, daß Paulus sich über die weiteren Schicksale der von dem $\nu\eta\pi\iota\omicron\varsigma$ erworbenen Erbschaft nicht unmittelbar ausläßt, da der Apostel keine Veranlassung hatte, des Erwerbs des vollen Eigentums an der den Juden durch den $\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$ zugefallenen Erbschaft in anderer Weise zu gedenken, als es

geschieht, oder mit andern Worten, indem er ihn auf die Sohnschaft gründet. Und sie wird durch den Umstand unterstützt, daß der Loskauf vom Fluche des Gesetzes, der den Endpunkt der von Gottvater den νήπιοι κληρονόμοι gesetzten Frist der Verfügungsunfähigkeit bezeichnet, lediglich sich auf die Juden beziehen kann. Ist diese Auffassung richtig, so ergeben sich die στοιχεῖα τοῦ κόσμου, worunter am füglichsten Himmelskörper, Sonne Mond und Sterne, verstanden werden, als die Dinge, von deren Lauf der Sabbat und die jüdischen Festtage abhängig sind. Es zeigt sich dann, daß Paulus von denjenigen, die ehemals Juden waren, in der ersten Person der Mehrzahl spricht (3 ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου ἡμεθα, 5 ἵνα τὴν υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν), wozu für ihn ja auch Veranlassung bestand. Daß der Apostel, wo er von der Sendung des πνεῦμα redet (6), auch wieder von ὅτι δέ ἐστε υἱοί, von εἰ δοῦλος, ἀλλὰ υἱός spricht, ist natürlich, weil doch nicht nur die früheren Juden Söhne Gottes sind.

V.

Nach der aus der Betrachtung der beiden Gedankenreihen gewonnenen Anschauung bestreitet Paulus die jüdische Auffassung, daß der νόμος den Juden das zukünftige Heil verschafft hat, um dann sich auf ihren Standpunkt zu stellen und sie schließlich in effectu abzulehnen. Es bleibt dahingestellt, inwieweit hieraus ein Licht auf den sonstigen Inhalt des Galaterbriefs und auf den Standpunkt der von dem Apostel bekämpften Mission und das Heidenchristentum im allgemeinen fällt. Es war mir nicht daran gelegen, andere Resultate zu erzielen, als diejenigen, welche unser Text unmittelbar liefert. Wer einmal die Grenzen seiner Wissenschaft überschreitet, möge zusehen, daß er nicht zu weit geht.

Miscellen zu den Paulusakten.

Von Carl Clemen in Bonn.

Ich beabsichtige im folgenden keine vollständige Anzeige der seit langem erwarteten und nun endlich erschienenen Ausgabe der koptischen Paulusakten von C. Schmidt zu schreiben. Die Literaturblätter mögen darüber orientieren, was sie außer den bisher bekannten Stücken enthalten, bez. nicht enthalten und was der verdiente Herausgeber über ihre Geschichte und Zeit, ihren Ort und Charakter urteilt. Die in dieser Zeitschrift (Jg. 1903 S. 22 ff.) von Corssen vorgetragene Hypothese über ‚die Urgestalt der Paulusakten‘ weist er ausführlich (S. 218 ff.) zurück; die ältern Theorien von Lipsius (Die apokryphen Apostelgeschichten II, 1, 1887, 447 ff.), Ramsay (The Church in the Roman Empire before A. D. 170, 1893⁴. 1895, 390 ff.) und Pfeleiderer (Das Urchristentum² 1902, II, 172 ff.) glaube ich (wie z. T., schon Rey, Étude sur les acta Pauli et Theclae 1890, 37, 1) in meinem soeben erschienenen Paulus (1904, I, 337 ff.) widerlegt zu haben. So möchte ich hier nur zwei Punkte zur Sprache bringen, die so ausführlich weder dort noch in einer Anzeige erörtert werden konnten: die Komposition und den Geschichtswert der Paulusakten.

I.

Da die Paginierung, mit der die ganze Handschrift auf dem Recto und Verso versehen war, wenigstens in einigen Fällen noch erhalten ist, können wir die betreffenden Blätter natürlich ohne weiteres an die rechte Stelle bringen. Auf S. 11—14 war also von einer Episode die Rede, in der neben Paulus namentlich ein Ehepaar, Anchares und Phila, vorkamen; da darauf ein (freilich nicht ganz erhaltenes) Lemma: nach der Flucht von Antiochia, da er wollte hinaufgehen nach Ikonium — und dann die schon bekannten Theklaakten folgen, spielte sie in Antiochia; voranging (wahrscheinlich unmittelbar, also als S. 9 und 10) ein Blatt, auf dem außer von Anchares und Phila auch noch von ihrem Sohn

die Rede war, den Paulus auferweckte. Was dagegen auf den noch übrigen vier ersten Blättern stand, können wir vermutungsweise erst angeben, wenn wir gesehen haben, welches Antiochia im folgenden gemeint war.

Schmidt (S. 208ff.) denkt, wie schon Schlau (Die Akten des Paulus und der Thekla 1877, 84, 3), obwohl beide im folgenden das pisidische erwähnt finden, doch an das syrische Antiochia, hat aber den Beweis dafür kaum erbracht. Denn wenn er

1. die Worte *acta P. et Th. 3* (Ὀνησίφορος) ἐπορεύθη κατὰ τὴν βασιλικὴν ὁδὸν τὴν ἐπὶ Λύστραν trotz des Syrsers, der liest: he went and stood where the roads meet, on the highway which goes to Lystra, nur übersetzen zu dürfen meint: er ging auf der königlichen Straße entlang — so ist das nicht berechtigt. Auch ἐλθόντες κατὰ τὴν Μυσίαν *act. 16, 7*, γένόμενοι κατὰ τὴν Κνίδον *27, 7* kann doch nur heißen: als sie gegen Mysien, gegen Knidos hin gekommen waren — von andern Stellen nicht erst zu reden. Ferner wissen wir (vgl. zuletzt Cronin, First report of a journey in Pisidia, Lycaonia and Pamphylia, Journal of hell. studies 1902, 109f.), daß die via Sebaste von Antiochia in Pisidien, ohne Ikonium zu berühren, wenigstens in ihrem einen Strang nach Lystra führte, während von einer Straße dieses Namens von Ikonium nach dem syrischen Antiochia, die man nach Schmidt ‚einfach annehmen‘ muß (!), schlechterdings nichts bekannt ist. Ja man könnte sogar zweifeln, ob von zwei so weit auseinander liegenden Städten, wie dem syrischen Antiochia und Ikonium wie *acta P. et Th. 1* gesagt werden konnte: als Paulus nach seiner Flucht aus Antiochia nach Ikonium hinaufzog; aber wenn das auch nicht durchschlagend sein sollte, so liegt doch kein Grund vor, Paulus von Lystra herkommend zu denken — es müßte denn sein, daß die andern Argumente dazu nötigten.

2. Wenn Schmidt fortfährt: „ist in der That das syrische Antiochien gemeint, so ist damit einerseits der Verfasser von dem Vorwurf der Verwechslung der beiden Städte befreit und andererseits die Schwierigkeit gehoben, daß nämlich Paulus mit Thekla von Ikonium nach Antiochien geht, ohne daß seine Rückkehr nach dort bemerkt wird“ — so verstehe ich freilich den ersten Grund überhaupt nicht. Gerade wenn das syrische Antiochia gemeint wäre, hätte der Verfasser doch, um einer möglichen Verwechslung mit dem pisidischen vorzubeugen, dieses von jenem unterscheiden müssen. Aber so scharf darf man ihm wohl weder hier noch bei dem einfachen εἰσῆλθεν § 26 auf die Finger passen; denn auch Paulus sagt doch z. B. *Gal 1, 17f.*,

wo es sich um die Rückkehr nach Jerusalem handelt, einfach ἀνήλθον. Oder meint Schmidt, deshalb mache sich der Verfasser einer scheinbaren Verwechslung schuldig, weil Paulus, soeben aus dem pisidischen Antiochia vertrieben, es nicht habe wagen können, dorthin zurückzukehren? Dann übersieht er, daß diese Notiz aus act 14, 21 stammen wird; wenigstens wäre das nur in dem Falle zu bezweifeln, daß sich bessere Gründe für seine Anschauung beibringen ließen.

3. Ein solcher ist nun aber wenigstens darin sicher nicht zu finden, daß acta P. et Th. 23 ein Weg erwähnt wird, ἐν ἣ ἀπὸ Ἰκονίου εἰς Δάφνην πορεύονται. Denn dieses Δάφνην kann, wenn man es nicht mit dem unechten Schluß in G und dem Metaphrasten in die Nähe von Ikonium verlegt, sondern mit dem bekannten Daphne bei dem syrischen Antiochia identifiziert, bei einem Verfasser, der, wie wir sahen, so genau die Wege in Lycaonien kannte, unmöglich ursprünglich sein. Oder würde ein vernünftiger Mensch, zumal wo es sich um einen Ort in der Nähe von Ikonium handelt, einen Weg als von da nach dem Vorort einer weit entfernten Großstadt führend bezeichnen? Das wäre gerade so, wie wenn jemand von der Eisenbahn von Hamburg nach Steglitz reden wollte; wenigstens aus dieser Stelle kann also jedenfalls kein Argument für Schmidts These entnommen werden.

4. So verweist er endlich darauf, daß in der koptischen Handschrift die antiochenische Episode mindestens bis auf S. 9 zurückreiche, ohne daß wir deshalb schon ihren Anfang besäßen. „Rechnen wir als Minimum nur ein Blatt dazu, so stehen wir bereits auf S. 7 des Originals, und es bleiben nur noch drei Blätter übrig. Dann müßte der Verfasser kaum der Bekehrung in Damaskus und des längeren Aufenthalts in dem syrischen Antiochien gedacht, sondern den Apostel mit einem Schlage nach Pisidien versetzt haben. Dies ist aber undenkbar.“ Und in der Tat müßte es bei der Ausführlichkeit, mit der der Aufenthalt des Apostels in Antiochia, Ikonium und weiterhin, wie wir sehen werden, in Myra und Sidon geschildert wird, auffallen, wenn über alles Vorangehende so schnell hinweggegangen worden wäre. Für undenkbar möchte ich es gleichwohl nicht erklären; aber mußte denn überhaupt der Bekehrung und der Predigt in dem syrischen Antiochia gedacht, konnte nicht gleich mit act 13 begonnen werden? Wie wir ebenfalls noch sehen werden, schließt sich der Verfasser unsrer Akten ferner sonst im allgemeinen — Ausnahmen kommen vor — an die kanonische Apostelgeschichte an, sollte er da (wenn er auch die Vertreibung aus dem pisidischen Antiochia act 13, 50 nach dem syrischen, wo er u. W. nie

verfolgt wurde, verlegt hätte) die Seereise über Cypern einfach unterschlagen haben? Hatte er sie und dann auch die Landung in Perge, bei der er unter Verwechslung mit 14, 25 Paulus gleich predigen lassen konnte, vielmehr schon vorher erzählt, so erklärt es sich doch zugleich viel besser, daß auf S. 35 bei Schmidt¹ bei dem spätern Abschied des Apostels von Myra in Perge bereits Christen vorausgesetzt werden; denn daß er etwa zwischen Antiochia und Myra dort gewesen sei, wird nicht erzählt und — wenigstens durch das Lemma auf S. 38 des koptischen Manuskripts — direkt ausgeschlossen. Ja vielleicht deutet auch der Umstand, daß acta P. et Th. 41 plötzlich das Haus des Hermias in Myra erscheint, während sonst neuauftretende Personen (außer Titus § 2, der aber ebendeshalb vielleicht auch schon vorher erwähnt war) dem Leser erst vorgestellt werden, darauf hin, daß nach unsern Akten Paulus schon vorher dort gewesen war.² Aber wie es auch damit stehe, jedenfalls ist die Deutung von Antiochia § 1 auf das pisidische wahrscheinlicher, als die auf das syrische, und damit zugleich die andere Frage beantwortet, was der von dort erzählten Totenerweckung voranging.

Auch was auf die Theklageschichte (die also bis S. 38 der koptischen Handschrift reichte) folgte, haben wir eben schon gesehen; daß der Verfasser Paulus überhaupt nach Myra und dann nach Sidon brachte, stammt natürlich aus act 27, 3 ff., sowie vielleicht 21, 1, wo bekanntlich D gig. sah. καὶ Μύρα lesen.³ Das aus beiden Städten berichtete (das einzige umfangreichere Stück der Paulusakten, das uns durch den neuen

¹ Ich muß mich, will ich nicht die Seiten seines Buches (bei der Übersetzung S. 24f. oder dem Text 1* ff.) zitieren, auch weiterhin gelegentlich an diese Zählung anschließen, obwohl sie sehr unpraktisch und irreführend ist. Die einzelnen Seiten der koptischen Handschrift sind nämlich auch nach seiner Anschauung gar nicht in der Reihenfolge aufeinandergefolgt, in der sie Schmidt numeriert; er hat sie (und die Lichtdrucktafeln) nur vorläufig so geordnet gehabt, dann aber diese Ordnung überhaupt beibehalten — obwohl er sie jetzt nicht mehr für richtig hält.

² Daß es sich, wie auch Schmidt nicht bezweifelt, hier überhaupt um die sog. erste, nicht die zweite (oder dritte) Missionsreise des Apostels handelt, folgt abgesehen von dem Bericht selbst aus dem, was, wie wir sehen werden, darauf folgt und ihm allein vorangegangen sein kann: denn für die Schilderung auch nur der ersten Missionsreise dürften jene sechs Seiten allerdings nicht zureichen.

³ Freilich würde dazu nicht passen, wenn Paulus zu Lande von Myra nach Sidon reisen sollte, wie Schmidt S. 97, 1 annimmt; aber dazu nötigen die auf S. 35 seiner Zählung gebrauchten Ausdrücke auch gar nicht. Die Ergänzung von Kilikien statt Pisidien, die hier, wenngleich mit einem Fragezeichen, vorgenommen wird und S. 97, 1 noch für möglich gilt, hat er nach S. 212 und VI wohl schließlich selbst verworfen.

Fund bekannt geworden ist; sonst haben sich durch die bekannte „Tücke des Objekts“ einigermaßen vollständig nur Abschnitte erhalten, die wir schon anderwärtsher kannten) reichte mindestens bis S. 55 der koptischen Handschrift.¹ Darauf folgte die Erzählung von einem Besuch in Tyrus, von der aber nur eine Seite erhalten ist; wenn Schmidt dazu die von ihm als S. 64 und 63 bezeichnete Seite stellt, so erscheint mir das doch „zu kühn.“ Allerdings müssen wir diejenigen Blätter (oder richtiger Halbbblätter; denn der Codex bestand aus ineinandergelegten Doppelblättern), bei denen das Rekto vertikale, das Verso horizontale Faserung zeigt, wie bisher zur ersten Hälfte des Codex rechnen, die Schmidt nach den stichometrischen Angaben des Codex Claromontanus und des sog. Nicephorus, sowie dem Umfang der griechischen Theklaakten und des Martyriums des Paulus und unter der gewiß zutreffenden Voraussetzung, daß der Schreiber, um nicht am Schluß Schwierigkeiten zu haben, ein paar Blätter mehr genommen habe, auf 45 Blätter veranschlagt; aber das in Rede stehende ist doch so unvollständig erhalten, daß wir meiner Meinung nach nicht sagen können, was Rekto und Verso war, ja vielleicht sogar hier wie sonst bezweifeln müssen, daß die Stücke zusammengehören. Selbst unsicher ist Schmidt in ersterer Beziehung bei S. 66 und 65, rechnet aber auch dieses Blatt, sowie S. 70—67 zu dem Bericht über die Episode in Tyrus, weil es sich auf ihnen um einen Streit über das Gesetz handelt und gleich zu Anfang der Erzählung über Tyrus ebenfalls von Juden die Rede ist. Kann das offenbar nicht als beweisend gelten, so hält dann auch Schmidt selbst zugleich für möglich, daß der Verfasser der Paulusakten eine derartige Disputation für Cäsarea aufgespart hätte, wohin er Paulus gewiß nachher gebracht habe. Aber wenn auch, ohne daß dieser Name selbst erhalten wäre, darauf gedeutet werden könnte, daß es auf S. 61 nach Schmidts Zählung heißt: du befindest dich im Angesichte von Jerusalem — so spricht doch gegen die übrige Kombination wieder, daß, wenn anders S. 61 und 62, die sich gut aneinander anschließen, auch so aufeinander

¹ Schmidt sagt auf S. 54 seines Buchs, zwischen S. 30 und 31 seiner Zählung fehle eine Seite; wie die koptischen Zahlzeichen und S. 9 des Buchs beweisen, ist aber ein Blatt gemeint. Ebenso wird S. 54ff. nur **UΔ**ff., nicht **UI** mit einem Fragezeichen versehen, obwohl doch S. 43 und 44 als Rekto und Verso sicher zusammengehören; S. 22* steht das Fragezeichen daher auch schon bei **UI**, Schmidt hält also wohl (und mit Recht) für möglich, daß zwischen S. 30 und 31 seiner Zählung noch mehr als ein Blatt fehlt. Auch das ist wahrscheinlich, daß hinter S. 36 und 38 seiner Zählung mindestens zwei Blätter ausgefallen sind; da es aber auch nur eins gewesen sein könnte, rechne ich oben als sicher nur 55 Seiten.

folgten, dann das Blatt wegen der horizontalen Faserung des Rekto der zweiten Hälfte des Codex angehört haben muß, die, wie wir sahen, erst etwa mit Blatt 46 begann — sollte der Verfasser der Paulusakten aber für diese Reise von Sidon bis Cäsarea mindestens 15 Blätter gebraucht haben? Vollends S. 60 und 59 seiner Zählung, die Schmidt auf dieselbe Szene bezieht, erwähnen außerdem den Petrus; es ist aber wohl wenig wahrscheinlich, daß ihn der Verfasser der Akten nach Cäsarea (oder Tyrus) gebracht habe. Und gehört nun dieses Blatt, da S. 60 gewiß der S. 59 voranging und horizontale Faserung zeigt, der zweiten Hälfte des Codex an, so befinden wir uns mit ihm aller Wahrscheinlichkeit nach in Jerusalem — ohne daß sich freilich sagen ließe, wo das auf den andern zuletzt erwähnten Blättern erzählte spielte. Möglich ist es natürlich, daß zumal S. 70—67 sich auf Tyrus bezogen; denn daß sie zu der ersten Hälfte des Codex gehörten, folgt aus dem (freilich sehr undeutlichen) Überrest der Paginierung auf S. 69, die an dieser Stelle, in der obern linken Ecke, immer nur auf der Rückseite sich findet, und aus der horizontalen Faserung dieser Seite. Jedenfalls kam also schon in diesem Teil ein Streit über das Gesetz vor; sollte derselbe aber dann nicht, wie in der Apostelgeschichte, nach Antiochia in Syrien verlegt worden sein? Was uns auf S. 70—67 erhalten ist und von Schmidt S. 99ff. seines Buchs doch nur z. T. und ohne genügenden Grund anders erklärt wird, läßt sich meiner Meinung nach sehr wohl so verstehen, und auch das spricht nicht dagegen, daß der Verfasser der Paulusakten seinen Helden vorher schon nach Tyrus gebracht hatte. Allerdings war es natürlich ein kolossaler Umweg, ihn so von Myra nach Antiochia reisen zu lassen; aber so gut wie der Verfasser jene Station eingeschoben hatte, konnte er es wohl auch mit dieser — zumal wenn er in diesen Gegenden nicht Bescheid wußte. Im einzelnen bleibt freilich auch so alles unsicher; nur das möchte ich noch hervorheben, daß ich mir wohl denken kann, auf S. 60 der Schmidtschen Zählung habe am Schluß das von Origenes aus den Paulusakten zitierte Herrenwort gestanden: *ἄνωθεν μέλλω σταυροῦσθαι*.¹ Kam es nämlich im Munde des Petrus vor — und um eine Rede von ihm handelt es sich doch hier aller Wahrscheinlichkeit nach — so würde sich zugleich erklären, wie es später in der be-

¹ Wie Schmidt über das zweite von Origenes zitierte Wort: *hic est verbum animal vivens urteilt*, wird nicht ganz deutlich, da an der betr. Stelle S. 161 f. eine Zeile ausgefallen ist, die auch in den Zusätzen und Verbesserungen nicht ergänzt wird. Doch hält er es wohl mit dem sonstigen Charakter der Akten für vereinbar und hätte bei der Darstellung ihrer Christologie S. 191 in der Tat darauf verweisen können.

kannten Weise auf dessen Kreuzigung gedeutet werden konnte. Ja in dem Fragment d auf Tafel 76 ist noch das Siegel für σταυροῦν zu lesen; aber daß es mit Tafel 60 zusammengehört und so zu deuten ist, bleibt natürlich ganz unsicher.

Noch zweifelhafter ist es mir, daß die (von Schmidt S. 150, 3, 165. 212f. zuerst herangezogene) Stelle aus einer Katene zu II. Tim. 3, 11: Ἀντιόχειαν δὲ τῆς Πισιδίας ἐνταυθα φησὶ ἐν Ἰκονίᾳ τινὲς φασὶ διὰ Θέκλαν ἐν Λύττροις, ὅθεν ἦν ὁ Τιμόθεος· τινὲς δὲ πάλιν φασὶ διὰ τὴν ἔχουσαν τὸ πνεῦμα τοῦ Πύθωνος sich auch in diesem letzten Teil auf die Paulusakten bezieht, und dies umsomehr, als diese doch sonst seit dem Anfang des 4. Jahrhunderts — und früher kann die Stelle, die sich weder bei Chrysostomus, noch Theodor, Theodoret oder Ökumenius findet, nicht sein — selten noch vollständig vorkommen. Immerhin vermute auch ich, daß sie, wie sie bisher im allgemeinen der Apostelgeschichte folgten, so auch des Besuchs in Lystra act. 16, 1 ff. gedachten; daß die auf S. 43—50 der Schmidtschen Zählung erhaltene, jedenfalls der zweiten Hälfte des Codex angehörige und z. T. wieder schon anderwärtsher (nämlich durch die apokryphe Korrespondenz mit den Korinthern) bekannte philippische Episode in die Zeit von act. 16, 12 ff. verlegt worden wäre, hat er selbst S. 213 und VI widerrufen. Ebenso lehnt er die von James (Apocrypha Anecdota, Texts and Studies II, 3, 1893, 56) vorgetragene Vermutung, ein im Policraticus des Johannes von Salisbury enthaltener Auszug aus einer Rede des Paulus in Athen stamme aus unsern Akten, gewiß mit Recht ab. Es ist uns vielmehr aus ihrem Bericht über die sogenannte zweite Missionsreise des Paulus wohl überhaupt nichts erhalten und auch über den Anfang der dritten nur die bekannte Erzählung über den Tierkampf in Ephesus bei Nicephorus Callisti. Daß die Schlußworte: καὶ Παῦλος ἐκεῖθεν εἰς Μακεδονίαν καὶ Ἑλλάδα κατέπλει. Εἴτ' αὐτὸς διὰ Μακεδονίας ἐλθὼν εἰς Τρωάδα καὶ εἰς Μίλητον ἦλθε, ἐκεῖθεν ἐπέλλετο εἰς Ἱεροσόλυμα sich noch auf die Paulusakten beziehen, bestreitet Schmidt (S. 164f.) im Gegensatz zu Zahn (Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, 2, 1892, 889); aber auch er bezweifelt mit Recht nicht, daß sie sich, wie bisher, so weiterhin an die Apostelgeschichte anschlossen. Nur sind sie eben wenigstens an einem Punkte nicht so summarisch verfahren, wie bis zum Wiederbeginn des Wirberichts diese, sondern haben hier die bereits erwähnte und (trotz Schmidt S. 204) gewiß vor allem wegen 1 Kor 5, 9. 7, 1 ff. so gestaltete philippische Episode gebracht.

Aber über die bestimmtere Stelle, die ihr Schmidt endgiltig (S. 213)

anweist, kann ich doch wieder nicht mit ihm übereinstimmen. Er meint nämlich, während Paulus nach der Apostelgeschichte bis nach Hellas vorgedrungen und erst auf der Rückreise Philippi berührt habe, sei er nach unsern Akten gar nicht darüber hinausgekommen. Ich verstehe nicht, wie der Umstand, daß ihn hier wegen der Stratonike, der Frau des Apollophanes ein schweres Mißgeschick erreichte, ein Grund dafür sein soll, möchte vielmehr annehmen, daß sich unsere Akten auch hier an die Apostelgeschichte angeschlossen haben. Dann ist aber zugleich viel wahrscheinlicher, daß sie diese Episode in den ersten und nicht den zweiten Aufenthalt in Philippi verlegt haben — denn daß Paulus auch auf der Hinreise nach Korinth diese Stadt berührte, wird der Verfasser mit Recht als selbstverständlich angenommen haben, auch wenn es nicht ausdrücklich in der Apostelgeschichte stand. Hätte er nämlich an den zweiten Besuch nach dem dreimonatlichen Aufenthalt in Korinth gedacht, so würde auffallen, daß er sich das Aufkommen der Irrlehre des Simon und Cleobius, das dem Apostel als eine Neuigkeit mitgeteilt wird, ganz außerordentlich plötzlich vorgestellt haben müßte. Auch soll jener nicht nur in Philippi gefangen gesetzt worden, sondern auch die Kunde davon schon nach Korinth gedrungen sein; dazu reichen aber die paar Wochen, die allein seit seiner Abreise von Korinth verflossen sein könnten, doch nicht aus. Allerdings setze ich dabei voraus, daß der Verfasser der Akten sich die Chronologie des Lebens des Paulus an dieser Stelle wirklich klar gemacht hat; aber das scheint mir nach allem bisherigen auch erlaubt zu sein. Und endlich hat ja Schmidt (S. 213f.) ebenfalls den Eindruck, daß die Korinther in einer größeren Zeitspanne nicht mit Paulus in Berührung gekommen sein können; er macht das zwar für seine obenerwähnte Theorie geltend; richtiger wird man aber daraus entnehmen, daß die Episode in den ersten, act 20 nur vorausgesetzten Aufenthalt in Philippi gehört. Paßt dazu doch auch besser, daß der Apostel nach S. 43 Z. 12f. nicht mit den Philippnern zufrieden zu sein scheint (vgl. Schmidt S. 103, 2): dazu war aber z. Z. von act 20, 6, soweit wir wissen, kein Anlaß; dagegen im zweiten Korintherbrief, der (in diesem Teil) auf der Hinreise nach Korinth in Macedonien, wahrscheinlich in Philippi geschrieben war — und vielleicht wusste der Verfasser unserer Akten auch das und verlegte deshalb die ganze Episode eben in diese Zeit — sagt Paulus 7, 5: καὶ γὰρ ἐλθόντων ἡμῶν εἰς Μακεδονίαν οὐδεμίαν ἐσχῆκεν ἀνεῖν ἢ σαρξ ἡμῶν, ἀλλ' ἐν παντὶ θλιβόμενοι· ἔζηθεν μάχαι, ἔσθθεν φόβοι. Und dann ist auch in der Tat (vgl. Schmidt S. 11) nach der Apostelgeschichte (aber nicht nach 20, 1,

wo kein Ort genannt ist, sondern 16, 11 oder 20, 5) oder vielmehr genauer nach 2 Kor 2, 12 zu vermuten, daß die auf S. 44 zu Ende gehende Erzählung nach Troas verlegt war.

Ja vielleicht dürfen wir auch das von Schmidt als S. 41 u. 42 bezeichnete Blatt in der Tat an diese Stelle setzen und das hier von der Verurteilung des Paulus *ad metalla* und seiner Wiedererweckung eines Mädchens, die einen Felsen hinabgestürzt werden sollte, erzählte als nach Troas oder Assos (wo Paulus wenigstens act 20, 13f. hinkam) verlegt denken. An sich ließe sich ja zwar auch an eine andere Gegend, etwa an Tyrus denken, wo der Verfasser nach dem früher gesagten Paulus etwas länger hätte verweilen lassen können. Ja wenn Euseb, wie gelegentlich (S. 103, 1) auch Schmidt bemerkt, de mart. Pal. 7, 2 von einer Christin Theodosia erzählt, die hier unter Diokletian nach furchtbaren Qualen in die Wogen gestürzt worden sei, während die übrigen in die Bergwerke von Phaino (dem jetzigen el-Mismije im Hauran) geschickt wurden und das letztere auch später geschah (vgl. die Stellen bei Arnold, *Christianorum ad metalla damnatorum historia* bei Thomasius, *historia sapientiae et stultitiae* III, 1693, 120f.), so könnte es ebenso schon früher vorgekommen und auch die besondere Strafe der Theodosia, wenn für sie etwa die der hier verehrten Atargatis ursprünglich dargebrachten Menschenopfer¹ vorbildlich wären, dort üblich gewesen sein. Aber auch abgesehen von der völligen Unsicherheit dieser letzten Vermutungen, sowie der Schwierigkeit, daß der Verfasser, wenn er wirklich Paulus *ad metalla* verurteilt werden ließ — das koptische Wort ist nur zur Hälfte erhalten — Phaino sehr viel näher an die Küste verlegt haben müßte, entscheidet doch gegen die ganze Kombination schon dies, daß die beiden Seiten, die gewiß so wie angegeben aufeinander folgten, wegen der Faserung der zweiten Hälfte unserer Handschrift angehört haben müssen. Freilich könnte man nun auch hier zunächst an einen andern Ort Kleinasiens oder Griechenlands denken, an den Paulus nach der Apostelgeschichte gekommen war; aber

1. wissen wir, daß im ersten Jahrhundert bei Andeira Eisen, bei Kisthene Kupfer, bei Ergasteria Blei gewonnen ward,²

¹ Ed. Meyer (Geschichte des Altertums I, 1884, 321) bringt auch den manchmal nach Joppe verlegten Andromedamythus damit in Verbindung, dagegen freilich Tümpel, Die Aithiopenländer des Andromedamythus, Jahrb. f. klass. Phil., 16. Suppl. 1888, 141f.

² Vgl. Ardaillon, *Metalla*, Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, 34. fasc. 1903, 1850, wo auch die Belegstellen angegeben sind.

2. ist das Üfer wenigstens bei Assos so steil, daß der Dichter Stratonikus, wie Strabo erzählt (geogr. XIII, 1, 57 p. 610), mit Bezug darauf den homerischen Vers:

ἄσσαν ἰθὺ', ὥς κεν θάσσαν ὀλέθρου πείραθ' ἵκηαι

auf Assos bezogen hatte, und

3. forderte doch die Notiz 2 Kor 1, 8 *περὶ τῆς θλίψεως ἡμῶν τῆς γενομένης ἐν τῇ Ἀσίᾳ, ὅτι καθ' ὑπερβολὴν ὑπὲρ δύναμιν ἐβαρῆθημεν, ὥστε ἐξαπορηθῆναι ἡμᾶς καὶ τοῦ ζῆν* einen Verfasser, der das Leben des Paulus ausschmücken wollte, geradezu dazu heraus, von dieser Zeit eine besonders schwere Heimsuchung zu erzählen. Und das war die *damnatio ad metalla*, sofern sie wenigstens nach den spätern Bestimmungen (L. 28, 6 Dig. de poen. Bas. LX tit. 51 const. 28, 6) immer auf Lebenszeit geschah; daß sie nur der *praefectus urbi* verhängen konnte (L. 8, 5 Dig. de poen. LX tit. 51 const. 8, 5), brauchte unser Verfasser ja nicht zu wissen oder zu berücksichtigen. Gewiß ist auch so noch keine Gewißheit zu erreichen; aber als eine mögliche Vermutung glaube ich es doch bezeichnen zu dürfen, daß unser Blatt an die angegebene Stelle gehört.

Dagegen wird auf die philippische Episode von den uns noch erhaltenen Stücken der Paulusakten zunächst dasjenige gefolgt sein, was wir auf S. 51 und 52 nach Schmidts Zählung lesen. Daß diese Ankündigung der Romreise des Apostels nämlich zunächst einmal der zweiten Hälfte der Handschrift angehörte, folgt wieder aus der Faserung; daß sie kurz vor der Romreise selbst stattgefunden haben soll, ist an sich wahrscheinlich; ja vielleicht läßt sich auch über den Ort, nach dem sie verlegt worden sein könnte, wenigstens vermutungsweise etwas ausmachen.

Die eine Weissagung über Paulus wird nämlich hier dem Cleobius in den Mund gelegt, „der aber mit dem Ketzer gleichen Namens nichts zu tun hat“, sagt Schmidt S. 105. In der Tat scheint auch der Präfekt Longinus mart. Pauli 3 ff. von dem Vater der Phrontina S. 41 f. bei Schmidt und der korinthische Presbyter Zenon im Briefe der Korinther V. 1 und der Sohn des Onesiphoros acta P. et Th. 2, obwohl das nicht absolut sicher ist (auch der Vater der Phrontina hat mit Soldaten zu tun), verschieden zu sein; d. h. dieselben Namen scheinen in unsern Akten für verschiedene Personen vorzukommen. Aber schlechterdings ausgeschlossen ist es doch bei Cleobius nicht, daß er mit dem Irrlehrer identisch sein soll. Man kann zwar nicht sagen, er werde nicht erst, wie der Presbyter Zeno und Präfekt Longinus, den Lesern ausdrücklich vorgestellt; denn dabei wird schon vorausgesetzt, daß sich S. 51 bei

Schmidt unmittelbar und ohne daß Cleobius erst noch genannt wurde, an den Brief des Paulus an die Korinther anschloß. So möchte ich zunächst nur behaupten, daß das an sich anging: auf der Seite sind (und zwar aus der Mitte heraus) nur 16 Zeilen zu lesen, durchschnittlich enthält aber jede 26; so konnten, wenn auch für den Fuß der Seite ein paar zu reservieren sind, doch jedenfalls am Kopf soviel stehen, als für einen kurzen Bericht über die Reise des Paulus von Philippi nach Korinth zureichten. Auch wäre es doch die schlagendste Überwindung des Irrlehrers gewesen, wenn er sich in einen Lobredner des Paulus verwandelt hätte. Und endlich und vor allem scheint mir diese Weissagung über Paulus, die doch wohl so, wie Schmidt will, zu ergänzen sein wird, besonders gut nach Korinth zu passen. Man vergleiche nur mit dem, was wir hier lesen, dasjenige, was Paulus Röm 15, 19 ff. schreibt — und der Verfasser unsrer Akten konnte wieder sehr wohl wissen, daß dieser Brief während des letzten Aufenthalts des Apostels in Korinth geschrieben war:

Brüder, der . . . läßt vollenden Paulus alle Verwaltung, und darnach läßt er ihn gehen hinauf [nach Jerusalem?]; von (?) hier aber soll er . . . in großer (vieler) Unterweisung und Erkenntnis und Aussaat des Wortes usw.

ὥστε με ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ κύκλῳ
μέχρι τοῦ Ἰλλυρικοῦ πεπληρωκέναι
τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ . . . νυνὶ
δὲ μηκέτι τόπον ἔχων ἐν τοῖς κλίμασι
τούτοις . . . νυνὶ δὲ πορεύομαι εἰς
Ἱερουσαλὴμ . . . τοῦτο οὖν ἐπιτελέας,
καὶ σφραγισάμενος αὐτοῖς τὸν καρπὸν
τούτου, ἀπελεύομαι δι' ὑμῶν εἰς
Σπανίαν· οἶδα δὲ ὅτι ἐρχόμενος πρὸς
ὑμᾶς ἐν πληρώματι εὐλογίας Χριστοῦ
ἐλεύομαι (vgl. auch 1, 13).

Und doch betone ich nochmals: es handelt sich dabei nur um eine Vermutung; daß das Stück überhaupt ungefähr an diese Stelle, an die es ja auch Schmidt setzt, gehört, wird ja niemand bezweifeln. Dagegen vermöchte kein Mensch zu sagen, wo die nur ganz fragmentarisch erhaltenen Seiten 71—74 nach Schmidts Zählung hingehören, wenn die beiden Blätter nicht mit Seite 19—22 (bei Schmidt S. 11—14) je ein Doppelblatt gebildet hätten. So aber können wir, die obige Veranschlagung des ganzen Codex auf 90 Doppelblätter vorausgesetzt, sie als Seite 159—162 bezeichnen, und dazu stimmt, daß in der vierten Zeile auf S. 71 nach Schmidts Zählung (S. 10 Z. 21 von unten steht irrtümlich 70, 4): nach Rom zu lesen zu sein scheint.

Endlich das Martyrium des Paulus, von dem uns sechs, von Schmidt

mit 53—58 bezeichnete Seiten koptisch erhalten und das, nach unsern andern Texten zu urteilen, im ganzen ziemlich 10 Seiten in Anspruch nahm,¹ stand natürlich am Schluß: das beweist zum Überfluß auch noch die interessante Unterschrift auf S. 58 nach Schmidts Zählung: die $\pi\rho\acute{\alpha}\xi\epsilon\iota\varsigma$ des Paulus gemäß dem Apostel. Da nun aber die Handschrift am Schluß (auf den, wie wir oben vermuteten, freigebiebenen Seiten) noch ein Stück aus einem unbekannten Evangelium (S. 79 und 80 der Schmidtschen Zählung) enthielt, so kommen die letzten Seiten nicht mehr in Frage; auf den 18, die nach dem vorhin gesagten überhaupt noch zur Verfügung standen, hatte das Martyrium mit seinen 10 Seiten aber jedenfalls Platz.

Blicken wir noch einmal auf den ganzen zweiten Teil der Handschrift zurück, so sind uns von ihm, wie von dem ersten (und also von den gesamten Paulusakten) etwa zwei Drittel einigermaßen erhalten, nämlich

- 2 Seiten (bei Schmidt 61 u. 62), die sich nicht bestimmter deuten ließen,
- 2 „ („ „ 60 u. 59), die sich wahrscheinlich auf das sog. Apostelkonzil bezogen,
- 2 „ (das Fragment des Nicephorus Callisti, das diesen Umfang gehabt haben wird),
- 2 „ (bei Schmidt 41 u. 42), die eine nach Troas oder Assos verlegte Episode,
- 10 „ („ „ 43—50 + 2 sonst erhaltenen), die den Briefwechsel mit den Korinthern enthielten,
- 2 „ („ „ 51 u. 52), die die Ankündigung der Romreise brachten,
- 4 „ („ „ 71—74), die vielleicht diese Reise selbst erzählten,
- 10 „ („ „ 53—58 + 4 sonst erhaltenen), die das Martyrium berichteten.

Dann bleiben freilich, wenn wir für das Evangeliumfragment am Schluß, das meiner Meinung nach mit dem uns erhaltenen und nur am Anfang verstümmelten Blatt begonnen, aber nicht geendigt haben kann (anders Schmidt S. 239), nur 4 Seiten rechnen, für alles Übrige, was nach der Apostelgeschichte, an die sich unsere Akten anschlossen, in ihrem zweiten Teil noch erzählt worden sein muß, immer noch 52 Seiten übrig; man kann also kaum mit Schmidt (S. 106. 168) behaupten, sie könnten deshalb

¹ S. 87 Z. 11 des Schmidtschen Buchs steht wieder irrtümlich: Lücke von 1 Seite statt: von 1 Blatt.

keine Reise des Apostels nach Spanien erzählt haben. Zumal wenn sie sie kurz abmachten — und etwas Genaueres weiß man ja nirgends davon — konnten sie sie doch erwähnen; denn auch daß sie trotz der Verbreitung und des Ansehens der Paulusakten nicht noch häufiger erwähnt wird, als es tatsächlich doch geschieht (vgl. zuletzt Zahn, Einleitung I, 1897.² 1900, 450), läßt sich — ähnlich wie die Nichtberücksichtigung von 1 Clem. 5, 7, wo trotz Schmidt (S. 170) τέρμα τῆς δόσεως auf Spanien zu beziehen sein wird — aus dem mangelnden Anlaß dazu erklären. Noch weniger darf man natürlich den Umstand, daß sich der Verfasser der Paulusakten sonst an die Apostelgeschichte hält, gegen die Aufnahme der spanischen Reise einwenden; denn da jene des Todes des Apostels nicht ausdrücklich gedenkt, konnte er ja mit der von ihr berichteten διερία in Rom den Lauf des Lebens des Paulus noch nicht geschlossen glauben. Aber anders steht es schon mit der vorhin zitierten Stelle, wo sich an die (erste und einzige) Predigt in Rom gleich der Tod anschließen zu sollen scheint; und auch das Martyrium selbst ist wohl so zu verstehen, so selten das bisher geschieht. Wenn es nämlich zu Anfang heißt: in Rom erwarteten Paulus Lukas, der aus Gallien, und Titus, der aus Dalmatien gekommen war — so erklärt man das gewöhnlich nach 2 Tim 4, 10 so, daß beide von Paulus während seiner ersten römischen Gefangenschaft verschickt worden und vor ihm dorthin zurückgekehrt seien. Aber nötig ist das doch nicht, so wenig man natürlich trotz alles bisherigen daran denken darf, unserem Verfasser das richtige geschichtliche Verständnis jener Stelle (vgl. meinen Paulus I, 405 ff.) zuzutrauen. Jedenfalls konnte er, wenn er für Crescens Lucas (und für Galatien Gallien) einsetzte, auch das Ganze in eine frühere Zeit verlegen und also Lukas und Titus Paulus bei seiner ersten und einzigen Ankunft in Rom dort erwarten lassen. Schmidt (S. 169) macht sehr richtig darauf aufmerksam, daß auch Titus (act. P. et Th. 2) scheinbar nach Ikonium vorausgeschickt worden war — und dort handelte es sich um eine Stadt, in der noch gar keine Christen waren — und daß ebenso Ignatius auf kürzerem Wege Glieder seiner Gemeinde nach Rom vorseilten, um ihn dort zu empfangen. Freilich scheint nun Paulus in den Akten als freier Mann nach Rom zu reisen; aber einmal ist das nicht ganz sicher — daß er sich außerhalb Roms eine Scheune mietet, kann angesichts des ἐν ἰδίῳ μισθώματι Act 28, 30 jedenfalls nicht dafür angezogen werden — und zweitens konnte, wie Schmidt (S. 169, 1) wieder richtig bemerkt, der Verfasser Paulus nach seiner Appellation an den Kaiser als freien Mann nach Rom reisen

lassen. Denn daß er dort zum erstenmal auftritt, das hat Schmidt aus der Schilderung in Kap. 1 wohl mit Recht geschlossen.

Dann aber kann in der Tat das Martyrium des Petrus nicht in unsern Akten gestanden haben; ja der Hauptgrund dafür ist ja schon oben (S. 233f.) beseitigt worden. Auch darin verdient Schmidt (S. 124ff.) wohl Zustimmung, wenn er die Zitate des Pseudocyprian und vielleicht Laktanz in unserer Schrift für unmöglich erklärt, die *praedicatio Pauli* also (so heißt das Buch wenigstens bei Pseudocyprian ausdrücklich) von den Akten unterscheidet. Eigentlich hätte man das ja schon früher tun sollen — so gut wie man das κήρυγμα Πέτρου von den Akten desselben zu unterscheiden gelernt hat; angesichts der zu zwei Dritteln rekonstruierten Paulusakten dürfte es aber unvermeidlich geworden sein.

Daß dagegen mit Schmidt auch das bei Clemens Alexandrinus zitierte Pauluswort: λάβετε καὶ τὰς Ἑλληνικὰς βίβλους· ἐπίγνωτε Σίβυλλαν ὡς δηλοῖ ἓνα θεὸν καὶ τὰ μέλλοντα· καὶ τὸν Ὑστάσπην λαβόντες ἀνάγνωτε κτλ. den Paulusakten abzuerkennen sei, möchte ich nicht behaupten. Es konnte doch in einer Predigt des Paulus vorkommen; freilich läßt sich auch nicht der Schatten eines Beweises dafür erbringen, daß es in unsern Akten gestanden haben mußte.¹

¹ Soll ich zum Schluß dieses Abschnitts noch einmal übersichtlich zusammenstellen, wie ich mir die Komposition der Paulusakten denke, so möchte ich zugleich für künftige, billigere Ausgaben derselben eine andere Zählung der Blätter der koptischen Handschrift in Vorschlag bringen, die sich, soweit das möglich ist, an deren tatsächliche Angaben oder Anzeichen anschließt. Wo ich die Nummer der betr. Seite nur vermute, setze ich sie in Klammer; handelt es sich um ganz unsichere Schätzungen, in doppelte Klammer. Auf Einordnung von S. 63–66 bei Schmidt verzichte ich überhaupt, wie er selbst auf die von S. 75–78. Auch hebe ich nochmals hervor, daß mir manchmal die Zusammengehörigkeit der einzelnen Fetzen zu demselben Blatt zweifelhaft ist; schließe ich mich aber im übrigen an Schmidts Zusammensetzung derselben an, so möchte ich die Blätter folgendermaßen ordnen.

S. 1–8 verloren,
 „ 9 = S. 2 bei Schmidt,
 „ 10 = „ 1 „ „
 „ 11–30 = „ 3–22 „ „
 „ 31. 32 verloren,
 „ 33–40 = S. 23–30 bei Schmidt,
 „ 41. 42 oder mehr verloren,
 „ (43–48) = S. 31–36 bei Schmidt,
 „ (49–52) oder mehr verloren,
 „ (53. 54) = S. 37. 38 bei Schmidt,
 „ (55–58) oder mehr verloren,
 „ (59. 60) = S. 39. 40 bei Schmidt,
 „ (61. 62) verloren,
 „ ((63–66)) = S. 70–67 bei Schmidt,
 „ ((67–90)) verloren,

S. ((91. 92)) = S. 61. 62 bei Schmidt,
 „ ((95. 96)) = „ 60. 59 „ „
 „ ((97–120)) verloren,
 „ ((121. 122)) = S. 41. 42 bei Schmidt,
 „ ((123. 124)) = „ 44. 43 „ „
 „ ((125–130)) = „ 45–50 „ „
 „ ((131. 132)) verloren,
 „ ((133. 134)) = S. 51. 52 bei Schmidt,
 „ ((135–158)) verloren,
 „ 159–162 = S. 71–74 bei Schmidt,
 „ 163–168) verloren,
 „ (169. 170) = S. 53. 54 bei Schmidt,
 „ (171. 172) verloren,
 „ (173–176) = S. 55–58 bei Schmidt.

2.

Wenden wir uns zu der zweiten Frage, die hier behandelt werden sollte, der nach dem Geschichtswert der Paulusakten, so schlägt Schmidt (S. 198ff.) denselben ausserordentlich gering an. Und gewiß hat er damit im allgemeinen wieder Recht: ihr Verfasser hat das Meiste, was er berichtet, auf Grund des neuen Testaments oder frei erfunden. Es geht also z. B. nicht an, um von der antiochenischen Episode am Anfang gleich abzusehen, mit Zahn (vgl. zuletzt Einleitung² I, 412) wegen acta P. et Th. 2ff., aber im Widerspruch mit 2 Tim I, 18. 4, 19 das Haus des Onesiphorus von Ephesus nach Ikonium zu verlegen. Selbst die Figur der Thekla kann durchaus unhistorisch sein; denn wenn das zuletzt von Rolffs (Neutestamentliche Apokryphen 1904, 360) gegen diese Annahme angeführte von Schmidt (S. 206f.) nicht genügend widerlegt zu sein scheinen sollte, so hat doch, ihn im voraus ergänzend, schon Schläu (S. 36ff.) und namentlich Rey¹ (S. 24ff.) im einzelnen

¹ Ich führe aus der Dissertation von Rey die hierher gehörigen Hauptstellen an: Ce n'est qu'à l'apparition de l'écrit sur Thecla signalée par Tertullien, au déclin du II^e siècle, que Thecla commence à avoir une histoire. Jusque-là, nulle trace laissée dans l'Eglise par la présence d'aucune Thecla; elle n'existait pas encore. (Über Methodius vgl. Schmidt S. 148.) Grégoire de Nazianze la mentionne souvent. Les traits, qu'il raconte d'elle, sont pris dans nos Acta. Chez Chrysostome c'est un autre détail que nous trouvons relevé d'après nos Acta: la bienheureuse Thecla a donné ses bijoux pour voir Paul (über die Homilie opp. ed. Montfaucon II, 749ff. vgl. Schmidt S. 231f.). Un autre trait relaté plus tard par Jean Damascène est évidemment pris des Acta P. et Th. C'est la prière de Thecla qui a sauvé la défunte Falconilla. Ceux qui en Orient ont entrepris de raconter la vie de Thecla, Basil de Séleucie (au V^e siècle), Nicetas Paphlagon (qui vivait vers 880 à Constantinople), le logothète Simon (probablement au X^e siècle) l'ont tous fait d'après nos Acta. En Occident, soit que la défaveur jetée par Tertullien se fit sentir encore, soit que les Acta blessassent le sentiment général de l'Eglise, le nom de Thecla resta longtemps dans l'oubli et, s'il en sortit, ce ne fut qu'à l'époque de l'apogée de sa gloire en Orient. En Afrique notamment Thecla tomba dans l'obscurité. Cyprien qui lisait beaucoup Tertullien ne la mentionne jamais, quoiqu'il en ait eu souvent occasion. Dans le Nord de l'Italie Thecla fut mieux connue. Zénon de Vérone (fin du IV^e siècle) relate le courage de Thecla au milieu des persécutions et dans des traits empruntés du récit des Acta. C'est aussi la Thecla des Acta qui célèbre Ambroise.

Mais si la diffusion des Acta a contribué à empêcher la légende de s'enrichir de traits nouveaux, elle n'aurait peut-être pas suffi à faire vivre cette légende, si les Acta ne s'étaient pas créés un centre vivant, une légende locale. C'est Séleucie en Isaurie, le lieu où, d'après le livre, elle avait été passer les dernières années de sa vie, qui devint le pays de Thecla. Avec la naissance du monachisme, un monastère de Thecla s'établit sur les hauteurs qui dominent Séleucie et la mer, et devint promptement très important. Au IV^e siècle, il y en avait déjà plusieurs, répandus sur la colline de Thecla. Les pèlerins affluaient. On communiquait avec toute la chrétienté.

gezeigt, daß die spätere Theklalegende durchaus auf unsere Akten (bez. den betr., später besonders überlieferten und daher längst bekannten Teil), sowie den Kult der Thekla in Seleucia in Isaurien zurückgeht. Überhaupt nicht eingegangen ist Schmidt, soweit ich sehe, auf die Beschreibung der äußern Erscheinung des Paulus acta P. et Th. 3, die doch von vielen für geschichtlich gehalten wird; ich ergänze also auch hier seine Untersuchung namentlich nach den Forschungen von Joh. Ficker (Die Darstellung der Apostel in der altchristlichen Kunst 1887, 34ff.) und Weis-Liebersdorf (Christus- und Apostelbilder. Einfluß der Apokryphen auf die ältesten Kunsttypen 1902, 69ff.).

Freilich in den Streit über die Zeit der einzelnen Darstellungen des Paulus und eine etwaige Entwicklung seines Typus einzugreifen, kann ich mich nicht für befugt halten. Aber das ist jedenfalls klar, daß der Bassussarkophag, die Berliner Elfenbeinpyxis und auch die Silberbüchse von Pola den Apostel kahlköpfig abbilden. Nun wird das allerdings auch in den Petrus-Paulus-Akten Kap. 9 vorausgesetzt, sofern hier der Schiffsherr Dioskoros, „weil er auch kahlköpfig war“, in Puteoli für Paulus gehalten, ergriffen und enthauptet wird, und da dafür der Ausdruck ἀναφαλανδός und nicht, wie in den Paulusakten, ψιλός τῇ κεφαλῇ gebraucht wird, könnte man meinen (zumal wenn man für die Petrus-Paulusakten — meiner Meinung nach freilich ohne Grund — eine Quelle aus dem zweiten Jahrhundert voraussetzte), daß eine von den Paulusakten unabhängige Tradition über das Äußere des Paulus existiert habe. Indes der Umstand, daß in dem pseudolucianischen Dialog Philopatris, Kap. 12 ein offenbar nach Paulus gezeichneter Christ — das beweist das aus 2 Kor 12, 2 entlehnte ἐν τρίτον οὐρανὸν ἀεροβατήσας, während das Γαλιλαῖος den Christen überhaupt bezeichnen dürfte¹ — zwar auch als ἀναφαλαντίας, zugleich aber als ἐπίρρινος beschrieben wird, also ebenso, wie in den Paulusakten, deutet wohl darauf hin, daß die ganze Anschauung eben aus ihnen stammt. Haben sie doch auch sonst die Darstellung vielfach beeinflusst: eine Elfenbeintafel im Britischen Museum stellt Paulus' Verkehr mit Thekla dar, ebenso ein Relief in der Kirche von Etschmiadzin; auch die Frau, die auf dem Marseiller Sarkophag zuseht, wie Paulus im Gefängnis sitzt und aus der Stadt hinausgeschleift

¹ Möglich wäre es ja auch, daß sich diese Bezeichnung auf die von Hieronymus überlieferte Herkunft der Eltern des Paulus aus Giscala bezöge, die Zahn (Einleitung I, 49) vermutungsweise aus den Paulusakten ableiten will; aber ein Beweis dafür ist auch nach Auffindung der koptischen Fragmente nicht zu erbringen (vgl. Schmidt S. 167).

wird, scheint Thekla zu sein, und auf einem Sarkophagfragment, das im Februar 1897 an der flaminischen Straße in Rom gefunden wurde und u. a. ein allerdings verstümmeltes Schiff darstellt, steht unter dem Steuermann der Name Paulus, an der Schiffswand Thekla. Wenigstens auf der ersten und letzten dieser Darstellungen aber erscheint Paulus wieder kahlköpfig, wie in unsern Akten.

Und doch wäre es nun möglich, daß diese von einer ältern Tradition abhängig wären. Aber einmal wissen wir von einer solchen nichts — auch das erste Bild des Apostels, von dem wir erfahren, gehörte erst der Karpokratianerin Marcellina an — und dann läßt sich die Schilderung der Akten auch ohne dies, wie das Übrige, aus dem neuen Testament und der freien Erfindung des Verfassers erklären. Daß Paulus nämlich zunächst klein von Gestalt war, mochte er aus act 14, 12 entnehmen, wo Barnabas für Zeus, Paulus für Hermes gehalten wird — allerdings, nach der Erklärung des Berichtstatters, ἐπειδὴ αὐτὸς ἦν ὁ ἡγούμενος τοῦ λόγου. Aber auch 2 Kor 10, 10: ἡ παρουσία τοῦ σώματος ἀσθενής war so zu verstehen; ja vielleicht deutete man auch den Namen Paulus in demselben Sinne. Ferner die Kahlköpfigkeit ging möglicherweise in unklarer Beziehung auf act 18, 18. 21, 24 zurück; oder schrieb man sie Paulus nur zu, weil man ihn sich wie einen Philosophen vorstellte? (vgl. auch Euseb bei Pitra, *spicil. Sol.* I, 383 ff.). Die Krummbeinigkei war wohl „pure Erfindung“; vielleicht sollte sie auch, wie die andern bisher erwähnten Eigenschaften, Paulus als häßlich bezeichnen. Die andern Attribute dagegen: in edler Haltung, mit zusammengewachsenen Augenbrauen und ein klein wenig hervortretender Nase, voller Freundlichkeit — gehörten einfach zu dem damaligen Schönheitsideal und finden sich in zahlreichen andern Beschreibungen wieder. An eine ältere Überlieferung brauchen wir also auch bei dieser Schilderung nicht zu denken.

Aber gleichwohl könnte nun doch unsern Akten in anderer Beziehung eine historische Erinnerung zu Grunde liegen. Ramsay (31 f.) hat unter dem Beifall von Rolffs (*S.* 360) zu zeigen versucht, daß die via Sebaste nach dem Jahr 74, wo ein großer Teil von Pisidien zu Pamphylien geschlagen ward, ihre Bedeutung verloren hätte; aber der Beweis erscheint mir in keiner Weise erbracht. Umsomehr wird er mit der, freilich nicht erst von ihm aufgestellten, aber besonders energisch (zuletzt in einem Artikel: *a lost chapter of early Christian history*, *Expositor* 1902, VI, 6, 278 ff.) verfochtenen Behauptung der Geschichtlichkeit der Königin Tryphäna (acta P. et Th. 27 ff.) Recht haben: die aus Münzen

bekannte Mutter des Polemon von Pontus konnte, da ihr gleichnamiger Vater früher König von Lykaonien war, in der That auch später wieder dort wohnen.¹ Von Gutschmid, der diese Identifikation zuerst vornahm (Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten, rhein. Museum 1864, 177ff.), hielt endlich auch den Prokonsul Castel(l)ius (Cestil(l)ius, Cestel(l)ius, Castelus, Kestilus, Catellius, Sextilius) (Kap. 14ff.) für historisch, und in der That ließen sich wohl allerlei niedriger stehende Persönlichkeiten erfinden, aber kaum ein Mann in dieser Stellung. Nur hat der von von Gutschmid (S. 396f.) in Vorschlag gebrachte Cäsellius Bassus, den Tacitus, ann. XVI, 1 erwähnt, soweit wir wissen, ebensowenig wie die uns aus Inschriften bekannten Catelius und Catellius Beziehungen zu Lykaonien gehabt; dagegen A. Cäsennius Gallus war nach CIL III, 312. 318 Suppl. 12218 von 80—82 Statthalter von Galatien und Kappadocien und L. Catilius Severus nach CIG II, 3509 unter Trajan oder Hadrian Prokonsul von Asien²; einer von ihnen könnte also wohl das Urbild zu unserm Castelius, oder wie der Name ursprünglich lauten mochte, abgegeben haben.

So gehört freilich diese Notiz vielmehr schon zu denen, die den Wert unserer Akten für die Geschichte der späteren Zeit begründen; Schmidt (S. 188ff.) hat darauf zur Genüge hingewiesen. Ich möchte hier nur noch daran erinnern, daß man wohl die dort freilich Hymenäus und Philetus in den Mund gelegte Behauptung, ἀνάστασιν ἡδὴ γερονέουαι 2 Tim 2, 18 nach act. P. et Th. 17 erklären darf — freilich nach welcher von den beiden auch vom Kopten gebotenen Anschauungen? (vgl. Zahn, Einleitung I, 488f.) Wie lehrreich endlich die Schilderung des Zusammentreffens von Thekla mit Alexander und des spätern Verhaltens der Frauen von Antiochia (Kap. 26ff. 35) für unsere Erkenntnis der religiös-sittlichen Anschauungen im damaligen Heidentum ist, hat Ramsay (S. 397ff.) mit Recht betont; nur behauptet er wieder ohne Grund, daß dieselben bloß um 50 und nicht auch hundert Jahre später geherrscht hätten.

Wenden wir uns zu der nach Myra verlegten Szene, so wird in ihr wohl niemand einen geschichtlichen Kern vermuten. Höchstens könnte

¹ Nur darin geht Ramsay (The Church 389. 396) zu weit, wenn er, um ihre Anwesenheit in Antiochia zu erklären, auch die dort veranstaltete venatio für geschichtlich hält; der Verfasser der Akten konnte sie leicht dahin versetzen, wenn er nur wußte, sie habe überhaupt z. Z. des Paulus in Lykaonien gelebt.

² An ihn erinnert schon Rey S. 58, während die Zurückführung des Castellius über Qua. Statius oder Qua. St. Ti. auf den T. Statius Quadratus des Martyriums des Polykarp ebenda 59 wie ein schlechter Witz aussieht.

man daraus, daß hier Nympha als Frauenname vorkommt, schließen, daß das auch Kol 4, 15 der Fall sein müsse; aber ebensogut könnte aus dem selteneren Mannesnamen Nymphas der häufigere Frauenname gemacht worden sein (vgl. Haupt, Die Gefangenschaftsbriefe⁸ bez. 7 1902, II, 174). Von einem etwa in Myra besonders verbreiteten Hermes kult, aus dem sich die hier verwendeten Namen Hermeios (oder ähnlich), Hermokrates, Hermippus erklären ließen, ist wohl nichts bekannt; der Verfasser wird sich also vielmehr hier die Sache nur möglichst leicht gemacht haben, indem er lauter mit demselben Wort zusammengesetzte Namen wählte.

Daß in Sidon Apollo besonders verehrt worden sei, scheint sonst nicht zu belegen zu sein; eher könnte man in der bei den Sidoniern wohl vorausgesetzten unnatürlichen Unzucht ein geschichtliches Moment sehen; aber ebensogut mochte das der Verfasser willkürlich annehmen.

Die Nachricht des Nicephorus über den Tierkampf des Paulus hat neuerdings wieder Lisco (vgl. zuletzt Vincula Sanctorum 1900, 2ff.) für geschichtlich erklärt; aber dann hätte der Apostel mindestens 2 Kor 11, 24 ff. seiner mit gedenken müssen. Aus der Episode mit der Phrontina ließe sich schließen, daß die Bergwerke in der Nähe von Troas auch im zweiten Jahrhundert noch in Betrieb waren — wenn erst die Verlegung der Szene in diese Gegend feststünde. So aber ist auch hier an geschichtlichem Stoff aus unsern Akten nichts zu entnehmen.

Dagegen hat man nach dem Briefwechsel mit den Korinthern schon immer den von unsern Akten bekämpften Gnostizismus beschrieben. Schmidt (S. 180. 204) meint außerdem, die Namen Simon und Cleobius seien aus Hegesipp (bei Euseb, h. e. IV, 22, 5) entlehnt. Ich würde das umgekehrte Verhältnis für wahrscheinlicher halten, will aber darauf, wie auf die ganze Frage nach der Zeit unserer Akten, hier nicht eingehen. An der Weissagung des Cleobius, die ich vermutungsweise nach Korinth verlegt habe, ist interessant, daß Paulus in Rom solche Erfolge haben soll, daß man ihn beneiden und er so aus dieser Welt gehen wird. Liegt da nur Phil 1, 15 zu Grunde oder hat der Verfasser etwa davon gehört, daß die Juden aus Neid die Christen für den Brand Roms verantwortlich machten? Das διὰ ζῆλον καὶ φθόνον 1 Clem 5, 2 könnte ja so gedeutet werden und ohne dies wird es nicht recht verständlich, daß man auf die Christen verfiel.

So bleibt nur noch das Martyrium übrig — nach Rolffs' (S. 364f.) von Schmidt (S. 214) gebilligtem Urteil von all dem Minderwertigen, was die acta Pauli enthalten, zweifellos das minderwertigste. In der Tat

muß man sich angesichts des vielen Unglaublichen hüten, etwa in der Einsprache der Römer Kap. 3, obwohl sie mit Tacitus, ann. XV, 44 stimmt, eine geschichtliche Erinnerung zu sehen. Auch daß Paulus vor dem Ende hebräisch betet, ist wohl nicht fein empfunden, sondern aus act 21, 40. 26, 14 entlehnt, ebenso wie die ganze Unterscheidung einer doppelten Verhandlung aus 2 Tim 4, 16. Und noch weniger beruht (um von den andern gleich abzusehen) auch nur der Name des Präfecten Longus oder Longinus auf Überlieferung: an dem weit entfernten kaiserlichen Hof konnte ein asiatischer Presbyter auch solche „Große“ einfach erfinden.

Und doch ist nun dieser Schluß der Paulusakten für unsere Erkenntnis des Lebens des Apostels sehr wichtig durch das, was er nicht enthält, nämlich: eine Befreiung des Paulus, eine Reise nach Spanien und zweite Gefangenschaft. Wenn davon ein Schriftsteller, der die Apostelgeschichte ergänzen wollte und, wie wir gesehen haben, außerdem die paulinischen Briefe genau studiert hat, nichts weiß, so wird die ganze Annahme offenbar noch einen Grad unwahrscheinlicher, als sie schon ohnedies war. Schmidt (S. 170f.) hat gewiß zum Schluß auch damit Recht, daß er sie vielmehr auf die Petrusakten zurückführt, die wieder, ebenso wie der erste Clemensbrief, von Röm 15, 24. 28 abhängig waren.

Studien zum syrischen Tetraevangelium.

Von Hugo Greßmann in Kiel.

I. Besitzen wir die Philoxeniana oder die Harclensis?

Für Philoxenus von Mabug (488—518 n. Chr.) fertigte bekanntlich der Chorepiskopus Polykarp im Jahre 508 eine syrische Übersetzung des Neuen Testamentes, die 616 von Thomas pauper aus Heraklea revidiert wurde. Besitzen wir beide oder einen dieser beiden Evangelientexte?

J. G. Chr. Adler: *Novi testamenti Versiones syriacae* (Hafniae 1789) suchte (S. 55) im Codex Florentinus die philoxenianische Version. Diese Ansicht wurde zur Genüge widerlegt von G. H. Bernstein: Das heilige Evangelium des Johannes. Syrisch in Harklensischer Übersetzung (Leipzig 1853). „Die Varianten, welche“ dieser Codex „enthält, sind im Ganzen nicht sehr erheblich und weder zahlreicher noch bedeutender als in anderen HSS dieser Übersetzung“ (S. 2).

Bernstein selbst hielt den Codex Angelicus für philoxenianisch (S. 3) und suchte dies durch eine Reihe von Beispielen zu erhärten. Aber „this is hardly enough to judge by“, so urteilte Isaak H. Hall mit Recht: *Notes on the Beirût Syriac Codex* in dem *Journal of the Society of Biblical Literature and Exegesis* (June and December 1882). Er schlug Bernstein mit seinen eigenen Gründen und zeigte (S. 17), daß die Ausgabe von White der Pešittha im allgemeinen näher steht als der Codex Angelicus, und dieser folglich die Philoxeniana nicht vertreten könne.

Hall endlich reklamierte den Beirûter Codex als philoxenianisch. Die Grundsätze, nach denen er die Philoxeniana von der Harclensis unterscheiden will (S. 22), sind sehr fragwürdiger Natur. Die Annahme, als ob die syrische oder nichtsyrische Wiedergabe der Eigennamen irgend etwas beweise, ist falsch. Wenn Hall für den Beirûter Codex zu Matth 19, 28 notiert: **ܐܢܝܢ ܕܡܪܝܢ** = *ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ*, so vergißt er hinzuzufügen, daß die Ausgabe von White dasselbe am Rande bietet

für das im Text stehende **ܐܢܬܐ ܕܡܪܝܢܐ**. Joh 19, 2 hat zwar die Ausgabe von White **ܡܪܝܢܐ**, aber Bernstein und viele HSS lesen **ܡܪܝܢܐ** wie der Beirûter Codex. Die Aufnahme oder Vermeidung eines Fremdwortes ist mehr oder weniger Geschmackssache der Abschreiber gewesen. In dieser Beziehung ist der Unterschied bei verschiedenen Rezensionen derselben Übersetzung oft sehr groß, ist er doch auch vorhanden beim Sinaiticus-Curetonianus; vgl. die Beispiele Hjelts in Th. Zahns Forschungen zur Geschichte des Neutest. Kanons (Leipzig 1903) VII, 1. S. 93 Anm. 3. Die weiteren Grundsätze Halls laufen im wesentlichen darauf hinaus, daß die Philoxeniana der Pešittha näher stehen und bei Abweichungen ein besseres Syrisch bieten müsse als die Harclensis. Das ist gewiß richtig gedacht, allein es fehlen zur Zeit alle Hilfsmittel, um das zu konstatieren. Denn wenn wir auch den Text der Pešittha besitzen, so ermangeln wir doch der Harclensis. Die Ausgabe von Jos. White: Sacrorum evangeliorum versio syr. Philoxeniana. Tom. I (Oxonii 1778) wird trotz des Titels allgemein für die Harclensis gehalten, aber mit Unrecht. Die bekannte Unterschrift, die von Philoxenus und Thomas erzählt, lassen wir als wertlos beiseite. Sie beweist für den betreffenden Codex nicht das mindeste, da sie von fremder Hand hinzugefügt oder fälschlich darunter gesetzt sein kann, wie sie denn sogar unter einem Pešitthatext gefunden ist (Bernstein S. 4).

Wir haben jetzt ein zuverlässiges Kriterium in den Marginalnoten der Massora aus einer HS (Brit. Mus. add. 12178) des 9. oder 10. Jahrhunderts, die benutzt ist in der neuesten Pešitthaausgabe von G. H. Gwilliam: Tetraevangelium Sanctum (Oxonii 1901). An der Richtigkeit dieser massoretischen Lesarten zu zweifeln, haben wir keinen Anlaß. Eine Übersicht über das vorhandene Material kann sich auf die Konsonanten beschränken, da die Vokale in den verschiedenen HSS zu sehr wechseln und eine kritische Edition des Texttypus White, um es kurz so zu nennen, noch nicht gemacht ist. Die Massora bezeichnet die Harclensis gewöhnlich abgekürzt mit **ܡܪܝܢܐ**.

- 1) Matth 3, 4 **ܡܪܝܢܐ** = White
- 2) Matth 4, 21 **ܡܪܝܢܐ** = White
- 3) Matth 13, 33 **ܡܪܝܢܐ** = White
- 4) Matth 16, 2 **ܡܪܝܢܐ**: White **ܡܪܝܢܐ**
- 5) Matth 19, 18 **ܡܪܝܢܐ**: White om. **ܡܪܝܢܐ**
- 6) Matth 27, 46 **ܡܪܝܢܐ**: White **ܡܪܝܢܐ**
- 7) Mark 2, 21 **ܡܪܝܢܐ**: White **ܡܪܝܢܐ**
- 8) Mark 15, 39 **ܡܪܝܢܐ**: White om. **ܡܪܝܢܐ**

- 9) Luk 6, 48 ܡܠܐ: White ܡܠܐ
 10) Luk 12, 24 ܡܠܐ: White ܡܠܐ
 11) Luk 14, 21 ܡܠܐ: White ܡܠܐ
 12) Luk 23, 14 ܡܠܐ = White
 13) Luk 24, 28 ܡܠܐ om. ܡܠܐ
 14) Luk 24, 32 ܡܠܐ ܡܠܐ ܡܠܐ ܡܠܐ ܡܠܐ (am
 Rande κατομένη)
 15) Joh 1, 7 ܡܠܐ ܡܠܐ ܡܠܐ ܡܠܐ ܡܠܐ
 16) Joh 2, 15 ܡܠܐ ܡܠܐ ܡܠܐ ܡܠܐ ܡܠܐ
 17) Joh 4, 35 ܡܠܐ hat einen anderen Text
 18) Joh 19, 25 ܡܠܐ ܡܠܐ ܡܠܐ ܡܠܐ ܡܠܐ
 ܡܠܐ ܡܠܐ ܡܠܐ ܡܠܐ ܡܠܐ = White, nur liest
 er ܡܠܐ und ܡܠܐ.

Von diesen 18 durch die Massora bezeugten Lesarten der Harclensis sind nur 4 in der Ausgabe von White vorhanden. Dazu kommen 6, die geringfügige Abweichungen zeigen. Es bleiben also 8 Differenzen, d. h. fast die Hälfte! Die Annahme, daß der von White veröffentlichte Text die Harclensis sei, wird darnach sehr fraglich. Noch viel weniger kann er die Philoxeniana repräsentieren. Denn nach den massoretischen Noten muß die Harclensis der Pešittha im allgemeinen viel näher gestanden haben als die Editio Whites. Im Gegensatz zu dieser ist

- No. 4 ܡܠܐ = Peš (immer abgesehen von der Vokalisation)
 No. 5 ܡܠܐ = Peš
 No. 7 ܡܠܐ = einem Teil der Peš-HSS
 No. 10 ܡܠܐ = Peš
 No. 11 ܡܠܐ = Peš
 No. 14 ܡܠܐ = Peš mit Ausnahme von ܡܠܐ
 No. 15 ܡܠܐ = Peš
 No. 16 ܡܠܐ = Peš
 No. 17 ܡܠܐ fast = Peš

Dies letzte Beispiel ist besonders instruktiv. Der griechische Text von Joh 4, 35 lautet: καὶ θεάσασθε τὰς χώρας ὅτι λευκαὶ εἰσὶν πρὸς θείριμόν· ἤδη <καὶ III> ὁ θερίζων. Der Syrer dagegen bietet übereinstimmend bei Sin, Cur und Peš: ܡܠܐ ܡܠܐ ܡܠܐ ܡܠܐ ܡܠܐ d. h. er schiebt καὶ παρεστήκασι ein vor πρὸς θείριμόν. Woher diese im Griechischen nicht bezeugte Lesart stammt, ergibt sich aus der Harclensis, in der ܡܠܐ gestanden haben soll = ὅτι παρέστηκεν = Mark 4, 29. Die Harclensis folgt hier noch einem uns nicht mehr bekannten griechischen Texte. Die Ausgabe von White dagegen stimmt

genau mit unsern griechischen HSS: ܡܠܟܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܡܠܟܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ ܕܥܡܪܐ

Von Interesse ist auch No. 14. Sin, Cur, Peš und White lesen statt *καιομένη* ein in griechischen Codices nicht bezeugtes *βεβαρημένη*¹, das doch wohl auf syrischem Boden durch einen alten Schreibfehler (*ܡܡܡ* statt *ܡܡܡܐ*) entstanden sein muß. Wie tief diese Lesart im Gedächtnis wurzelte, dafür ist die HS Whites ein lehrreiches Beispiel. Obwohl am Rande das richtige griechische Wort angegeben ist und folglich auch im Texte einmal die entsprechende syrische Vokabel gestanden haben muß, so ist sie dennoch durch die von Alters her überlieferte und gebräuchliche wieder verdrängt worden. Wollte man *ܡܡܡ* als ursprüngliche Lesart der Rezension Whites ansehen, so wäre trotzdem ihr Text nicht der der Harclensis.

Nur in No. 6 steht die Editio Whites der Peš näher als die Harclensis, aber sie stimmt nicht genau mit ihr überein (Peš ܐܠܐ ܐܠܐ). Wahrscheinlich ist sie hier überhaupt nicht von der Peš abhängig oder beeinflusst, sondern die Abweichung (*ελαι* statt *ηλι*) beruht auf der Grundlage eines anderen griechischen Textes. Dieser eine Fall kann die Masse der übrigen nicht aufwiegen. A potiori berührt sich die Harclensis ihrer sprachlichen Fassung nach viel mehr mit der Peš und ist ihr viel enger verwandt als die Ausgabe Whites. Vor allem aber ist zu betonen, daß die Abweichungen Whites in No. 4, (10,) 11, 14, 15 und 17 (ܡܠܟܐ statt ܡܠܟܐ) von der Harclensis (wie von der Peš) nicht durch eine Revision des syrischen Textes nach dem Griechischen erklärt werden können, sondern daß sie als verschiedene Übersetzungen derselben Vorlage gelten müssen, da die syrischen Ausdrücke sich inhaltlich völlig decken.

Daraus folgt, daß die Editio Whites nicht die Harclensis, geschweige denn die Philoxeniana sein kann, daß sie auch keine Überarbeitung der Harclensis darstellt, sondern daß sie eine vermutlich spätere, jedenfalls von der Peš sich weiter entfernende, unserem griechischen Text sich annähernde andere Übersetzung repräsentiert.

Damit fällt auch der Anspruch Halls, daß sein Beirüter Codex die Philoxeniana enthalte. Wir würden schon zufrieden sein, wenn er die Harclensis uns aufbewahrt hätte. Aber nicht einmal das ist wahrscheinlich, da die Rezensionen des Texttypus White weit auseinander-

¹ Nur der Sahide liest so. Daraus muß man schließen, daß er aus dem Syrischen übersetzt ist.

gehen. Ein endgültiges Urteil wird freilich erst möglich sein, wenn eine neue, auf umfangreicheren Kollationen ruhende Ausgabe desselben vorliegt.

Die Scholien der HS Whites mögen aus der Harclensis übernommen sein. Durch die Massora (vgl. No. 18) wissen wir jetzt sicher, daß die Harclensis solche Scholien besessen hat. Es kann darum auch nicht als ausgeschlossen gelten, daß der Text Whites durch die Harclensis beeinflußt ist, aber er ist nicht mit ihr identisch.

[Weitere Studien folgen.]

Miszellen.

Zu Matthäus 5, 18. 19.

In seinem Aufsatz „Die Komposition von Lucas 16“ in dieser Zeitschrift 1903, S. 243ff. hat E. Rodenbusch ein neues beachtenswertes Argument für die bekannte Hypothese geliefert, nach welcher Mt 5, 18. 19 ein später Einschub in den geschlossenen Text der Bergpredigt ist. Obgleich nach Holtzmanns Ausführungen z. St. diese Hypothese kaum noch als eine solche bezeichnet werden kann, vielmehr als sicherer Erwerb der Kritik zu betrachten ist, so muß doch jede weitere Bestätigung willkommen heißen werden. In diesem Sinne möchte ich auf ein, soweit ich sehe, noch nicht beachtetes Merkmal des sekundären Charakters jener Verse hinweisen. Dieselben sind nämlich offenbar — bis auf einen leicht festzustellenden Kern — aus anderen im Evangelium Matthäus überlieferten Worten Jesu zusammengeflochten, wie sich aus folgender Gegenüberstellung ergibt.

5, 18 ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, ἕως ἂν
παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ,

ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ
ἀπὸ τοῦ νόμου,

ἕως ἂν πάντα γένηται.

19 ὃς ἐὰν οὖν λύσῃ μίαν τῶν ἐν-
τολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων καὶ δι-
δάξῃ οὕτως τοὺς ἀνθρώπους,

ἐλάχιστος κληθήσεται ἐν τῇ βασιλείᾳ
τῶν οὐρανῶν.

ὃς δ' ἂν ποιῇ καὶ διδάξῃ,

οὗτος μέγας κληθήσεται ἐν τῇ βασι-
λείᾳ τῶν οὐρανῶν.

24, 34 ἀμὴν λέγω ὑμῖν οὐ μὴ παρέλ-
θῃ ἡ γενεὰ αὕτη, ἕως ἂν πάντα ταῦτα
γένηται.

ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσεται,
οἱ δὲ λόγοι μου οὐ μὴ παρέλθωσιν.

18, 6 ὃς δ' ἐὰν σκανδαλίῃ ἓνα τῶν
μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων εἰς
ἐμέ κτλ.

18, 4 ὅστις οὖν ταπεινώσει ἑαυτὸν . . .

οὗτός ἐστιν ὁ μέζων ἐν τῇ βασιλείᾳ
τῶν οὐρανῶν.

In V. 18 ist der Gedanke, daß die Worte Jesu (über die Parusie) unvergänglicher seien als Himmel und Erde, auf den Gesetzesbuchstaben übertragen, freilich mit der leisen Abschwächung: bis Himmel und Erde vergehen, wird nichts von dem Gesetze vergehen. Mit Ausnahme der

Worte ἰῶτα ἐν ἡ μία κεραία . . ἀπὸ τοῦ νόμου ist Wort für Wort dem matthäischen Texte der synoptischen Apokalypse entlehnt. Dabei ist das Vorbild rein äußerlich benutzt; durch Verschiebung der Sätze wurde der Ergänzter zu der unklar wirkenden Wiederholung des ἕως ἄν und der Form παρέλθῃ genötigt;¹ γένηται verlor dadurch, daß πάντα auf die Gesamtheit des Gesetzes bezogen wurde, die einfache natürliche Bedeutung, die es 24, 34 hat, und muß nun = πληρωθῇ (natürlich nicht in dem Sinne wie in V. 17, sondern wie 3, 15 und in den Reflexionszitate) gefaßt werden. Dabei entstand der schiefe Gedanke, als ob die Erfüllung der Gesetzesvorschriften ein in der Zeit verlaufender, sich allmählich vollendender Vorgang wäre und nicht vielmehr in unzähligen Wiederholungen derselben Vorgänge bestände.

Die Abhängigkeit des V. 18 von 24, 35 vermutet wohl auch Holtzmann (Handkommentar S. 61²); ich glaube, sie wird sicher gestellt einerseits durch die sekundäre Anwendung der gleichen Worte und Formeln, andererseits durch die ganz entsprechende Beziehung des V. 19 zu den beiden Stellen des 18. Kapitels; denn hierdurch entpuppt sich der gesamte Einschub als ein armseliger Cento. Mit λύση wird an 5, 17 angeknüpft und zugleich ein Anklang an σκανδαλίη bewirkt; selbst οὖν aus 18, 4 fehlt nicht; der Begriff ἐντολαί ist als Synonymon zu νόμος 18 eingesetzt (vgl. Mt 19, 17), τούτων ist beibehalten, obwohl der Hinweis hier sehr gezwungen erscheint, zumal im Vergleich zu 18, 6 (vgl. 2 παῖδιον 4 τὸ παῖδιον τοῦτο). Besonders beachtenswert ist, daß trotz

¹ Wenn Blass in seiner Matthäuseausgabe aus Chrysostomus gegen fast alle Handschriften ἐάν (παρέλθῃ) aufnimmt anstatt ἕως ἄν „quod male congruit cum ἕως ἄν II neque ad sententiam aptum est“, so gibt er damit nur einer sehr durchsichtigen Glättung den Vorzug vor dem allerdings schlecht stilisierten ursprünglichen Texte. Man braucht nur die obige Zusammenstellung zu vergleichen, um zu erkennen, wie leicht der Ergänzter dazu kommen konnte, das οὐ μὴ παρέλθῃ seiner Vorlage durch das ἕως ἄν der folgenden Zeile zu variieren; griff er doch gleich mit ὁ οὐρανός καὶ ἡ γῆ noch weiter abwärts, ja in einen neuen Satz hinein. Im Nachsatz brachte er dann οὐ μὴ παρέλθῃ wortgetreu unter, um im angehängten Nebensatz ganz in derselben Weise auf ἕως ἄν πάντα γένηται zurückzugreifen. Gerade durch dieses mechanische Verfahren ist der üble Zusammenhang des Satzgefüges entstanden.

² Holtzmanns Bemerkung: „das Lc 17 fehlende ἕως ἄν πάντα γένηται kehrt auch Mt 24, 34 wieder, ist also Zusatz“, die leicht mißverstanden werden könnte, ist durch die oben gegebene Vergleichung klargestellt. „Aber auch der ganze Spruch sieht aus wie eine Umbildung von Mc 13, 31 = Mt 24, 35 = Lc 21, 33 in judenchristl. Sinne . . .“ Bestimmt ist also die Abhängigkeit gerade von der matthäischen Fassung hier nicht ausgesprochen. Sie ist jedoch augenscheinlich; denn Mc hat μέχρις οὗ für ἕως ἄν, Lc setzt nach der einleitenden Formel ὅτι, nach den zwei Subjekten οὐρανός und γῆ den Pluralis und nach dem zweiten οὐ μὴ das Fut. statt des Konj. Aor.

der Einschiebung des Substantivs das Schema der Stelle genau beibehalten ist:

ἓνα τῶν μικρῶν τούτων τῶν πιστευόντων
μίαν τῶν ἐντολῶν τούτων τῶν ἐλαχίστων

Dem ἐστίν ist durch κληθήσεται, einem Nachklang aus 5, 9, eine eschatologische Wendung gegeben worden. Wenn μικρῶν zu ἐλαχίστων gesteigert ist, so mag dabei immerhin die Erinnerung an 1 Kor 15, 9 mitgewirkt haben (Holtzmann, Neutest. Theol. I, 154), ebenso wie bei der Umformung ὃς δ' ἂν ποιήσῃ vielleicht Mt 12, 50 (oder gar die Mc-Parallele dazu) nachklingt und in ποιήσῃ καὶ διδάξῃ etwa die Pharisäerrede Mt 23 vorschwebt, zu welcher ja der Gedanke 5, 20 über die pharisäische δικαιοσύνη leicht hinleiten konnte, vgl. bes. V. 3 λέγουσιν γὰρ καὶ οὐ ποιοῦσιν. 4 . . . ἐπιτιθέασιν ἐπὶ τοὺς ὤμους τῶν ἀνθρώπων. Der genaue Parallelismus der beiden Hälften von 5, 19 ist nur eine schwächliche Nachahmung der wirkungsvollen Rhetorik der Bergpredigt (z. B. des viermaligen ἐνοχος ἔσται 21. 22 oder des μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι . . . οὐκ ἦλθον καταλῦσαι 17).¹

Hat man erst den Einschub von dieser Seite gründlich betrachtet, so erkennt man leicht, wie er zu stande kam. Es lagen genug rabbinische Sprüche vor, welche die Unvergänglichkeit des Gesetzes in den stärksten Hyperbeln betonten; es wurde darin auch das Ende des Gesetzes mit dem von Himmel und Erde gleichgesetzt. Ein solcher Spruch brachte dem Ergänzer das apokalyptische Wort Mt 24, 34f. in Erinnerung, in welches das gleiche ὁδύνατον verwebt war. Wenn darauf, daß die Einschaltung auch mit dem ursprünglich folgenden Vers (20) in den Anfangsworten übereinstimmt, bei der Häufigkeit dieser Formel kein großes Gewicht zu legen ist, so ist doch zu beachten, daß auch das Begründungswort γὰρ von dort — rein mechanisch und deshalb unlogisch — übernommen ist. Der Gedanke vom kleinsten Bestandteil des Gesetzes (ἰῶτα) zog das Logion von der Beachtung der „Kleinen“ aus Mt 18 nach sich, welches außerdem textlich mit 5, 20 (ἐὰν μὴ . . . οὐ μὴ εἰσέλθῃτε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν = 18, 3) nahe verwandt war. Der Ausklang von 19 ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν entsprach nun ebenso dem Ende des V. 20, wie 18a den Anfangsworten des letzteren. Natürlich wird sich diese Anlehnung zum Teil unbewußt vollzogen haben.

¹ Eine Entnahme aus Mc (9, 37ff.) oder Lc (9, 48ff.) ist hier ebenso ausgeschlossen wie bei V. 18; denn Mt 18, 4 hat keine Parallele in den beiden andern Synoptikern.

Die enge Beziehung zwischen 5, 18. 19 und den drei Stellen aus 18 und 24 ist nicht zu verkennen. Die Annahme, daß jene Verse original, diese die Nachbildung seien, kann nicht in Betracht kommen. Denn selbst wenn man von dem oben gegebenen Nachweis absieht, daß in 5, 18f. fast alles gekünstelt ist, was in 18 und 24 einfach und natürlich klingt, so zwingt schon die Tatsache, daß diese beiden Kapitel auf der Mc-Parallele beruhen, dazu, die Nachahmung in 5, 18f. zu suchen.

Von Jesus stammen also diese Verse nicht. Ebenso wenig aber von dem Verfasser des Evangeliums, d. h. von dem Manne, der aus den gesammelten Aussprüchen Jesu die wundervolle Bergpredigt komponiert, der auch die zusammenhängenden Reden in Kap. 18 und 24 (hier im Anschluß an Mc) geschrieben hat. Denn wie sollte dieser dazu kommen, ein Plagiat an sich selbst zu begehen und den kunstvollen Aufbau der Bergrede durch einen so unorganischen Bestandteil zu verunzieren? Wenn aber selbst dieses Unwahrscheinliche für möglich gelten sollte, so könnten die beiden Verse doch erst nach Abfassung von Kap. 18 und 24, also etwa bei einer Schlußrevision vom Verfasser eingeschoben sein; also auch in diesem Falle müßten sie in der ursprünglichen Fassung des Evangeliums gefehlt haben. Denn zu der kümmerlichen Ausflucht, der Verfasser könne die Bergrede ja nach jenen beiden Kapiteln geschrieben haben, wird niemand greifen wollen.

So führt auch diese rein formale Untersuchung zu dem Ergebnis, daß die Verse 5, 18. 19 ein Einschub von später Hand sind.

Zabern.

E. Wendling.

Camelus: 1. Kamel, 2. Schiffstau. (Matth 19, 23.)

„Facilius camellus¹ per foramen acus transibit quam dives in regnum caelorum.“ Sed non de camello dictum est, inquires, cui per foramen acus transire penitus impossibile est, sed de camelo, id est de nautico quodam fune. Quasi possibilis sit, tam magnum funem acum transire quam camellum, id est, animal illud notissimum penetrare. So zu lesen im Tractatus de divitiis 18, 1 u. 2. Seite 55 bei Caspari, Briefe, Abhandlungen und Predigten. Christiania 1890.

Nach den gründlichen Untersuchungen des Herausgebers, denen sich Bardenhewer, Patrologie¹ Seite 474 anschließt, ist vermutlicher

¹ Der Codex hat hier und im folgenden mit einer Ausnahme überall *camellus*.

Verfasser der Britte Agricola (Sohn des pelagianischen Bischofs Severianus), der nach Prosper's Chronik 429 ecclesias Britanniae dogmatis suae insinuatione corrumpit, so daß zwischen 413 und 430 die Abfassungszeit des ganzen, aus 6 Stücken bestehenden Corpus Pelagianum, wozu auch unser Tractat gehört, anzusetzen wäre. Seite 445 der 2. Auflage registriert Bardenhewer nach G. Morin als Verfasser den britischen Bischof Fastidius zwischen 410—450.

Origenes in seinem Matthäuskommentar, Chrysostomus in seinen Matthäushomilien kennen diese Wortinterpretation nicht, ebenso wenig Hilarius, Commentarius in Matthaeum. Für sie alle ist camelus das gibberum animal. Erst Theophylaktos, Erzbischof von Achrida in Bulgarien, einer der bedeutendsten Theologen des 11. Jahrhunderts, weiß in seiner Enarratio in Evang. Matthaei (Migne P. gr. CXXIII Spalte 356 D) vom funis nauticus. Cap. 19. Τινὲς δὲ κάμηλον οὐ τὸ ζῷον φασι, ἀλλὰ τὸ παχὺ χοινίον, ᾧ χρῶνται οἱ ναῦται πρὸς τὸ ρίπτειν τὰς ἀγκύρας. Stephanus zitiert s. v. κάμηλος 919 A noch als Quellen Suidas aus der Mitte des 10. Jahrhunderts und den Aristophanesscholiasten Vesp. 1030 κάμηλος τὸ ἀχθοφόρον ζῷον, κάμιλος δὲ τὸ παχὺ χοινίον· διὰ τοῦ ι.

Wo ist nun die Urquelle? Kann man annehmen, daß die griechischen Exegeten diese Wortbedeutung gekannt, aber nicht gewürdigt haben? Origenes 185—254, Chrysostomus 344—407, der um 390 zu Antiochien seine 90 Homilien zum Matthäus geschrieben, Hilarius, der 355 seinen Matthäuskommentar abgefaßt, schweigen. Ist der Schluß ex silentio unberechtigt?

Kein lateinisches Lexikon kennt camelus in der Bedeutung Schiffstau oder Seil. Darf man an unser modernes Kabel denken?

Vorerst bleibt die Pelagiusstelle der älteste und für die lateinische Literatur der einzige Beleg dieser sonderbaren Wortbedeutung.

München.

Jos. Denk.

Zu dem semitischen Original von ἱλακτήριος und ἱλακτήριον.

In seiner Abhandlung über die Bedeutung von ἱλακτήριος, ἱλακτήριον (diese Ztschr. IV, 193ff.) hat A. Deißmann u. a. auch eine Darlegung Lagardes wiedergegeben, die sich mit dem arabischen Worte kaffârat beschäftigt, und sich ihr angeschlossen. Lagarde sagt: „Ich halte es für unzulässig, kaffârat und كَهْفٌ zu trennen. Die Vokabeln entsprechen einander haarscharf; da die Araber â für hebräisches ô haben,

kann kaffârat unmöglich entlehnt sein.“ Und weiter „כַּפָּרָה ist kein Begriff des Mosaismus, sondern, weil Arabern und Juden gemeinsam, ein Begriff des Semitismus“ —.

Hier hat nun aber Lagarde nicht genügend beachtet, daß schon die Form des arabischen Wortes kaffârat für die Bedeutungskategorie, zu der es gehört, durchaus ungewöhnlich ist. Schon dieser Umstand muß gegen die Echtheit Verdacht erregen. Dazu tritt nun weiter, daß Wort und Begriff dem arabischen Altertum, der Heidenzeit, völlig fremd sind und zuerst im Koran auftreten. Nach allen sonstigen Analogieen würden wir schon darnach berechtigt sein, für kaffârat fremden Ursprung anzunehmen.¹ Da nun aber außerdem im Späthebräischen כַּפָּרָה „Sühnopfer“ (Levy, Neuhebr. Wörterb. II. 386) sein sowohl begrifflich wie lautlich genau entsprechendes Äquivalent vorliegt, so ist kaffârat unzweifelhaft als Lehnwort anzusprechen, wie die zu derselben Begriffssphäre gehörigen zakât und şadaqa.

Darnach ist von kaffârat aus jedenfalls nichts für das „ursemitische Gemeinrecht“ (S. 206. l. 18) zu schließen.²

Breslau.

Sigmund Fraenkel.

La tête égorlée et le chiffre 666.

Après avoir lu avec un vif intérêt les articles de MM. Clemen, Corssen et Vischer sur le chiffre 666, publiés dans cette Zeitschrift, de 1901 au premier Numéro de 1904, un vieux professeur de théologie, qui a étudié ce sujet il y a déjà 25 ans et ne l'a jamais complète-

¹ Dafür spricht auch das denominative Verbum kaffara z. B. Ṭabari I. 3176, 12 u. 14.

² Vielleicht ist es nach der ausführlichen Behandlung eines jüdischen Brauches in demselben Aufsätze auch gestattet, hier auf dessen älteste Form hinzuweisen, die uns aus den Rechtsgutachten der Gâonim (Babli Sabb. Raši 81^b) erhalten ist: „Man macht aus Palmzweigen Körbe, die man mit Sand und Dung füllt. Fünfzehn oder zweiundzwanzig Tage vor dem Beginne des neuen Jahres wird für jedes Kind im Hause je ein Korb mit ägyptischen Bohnen oder anderen Hülsenfrüchten besät. Diese sprießen nun auf; am Tage vor Neujahr aber nimmt jedes Kind seinen Korb, dreht ihn siebenmal um seinen Kopf, indem es sagt: „Dies für dies, dies sei an meiner Statt,“ und wirft ihn dann in einen Fluß.“ — Wir haben es also in dieser ursprünglichen Form mit einem apotropäischen Brauche zu tun, der die besonders den Kindern in der Zeit ihres Wachstums gefährlichen bösen Geister durch symbolische Hingabe einer im Wachstume begriffenen Pflanze an der Wende des Jahres zu bannen suchte.

ment perdu de vue depuis lors, prend la liberté d'ajouter quelques observations aux leurs.

1. M. Clemen sera certainement bien aise d'apprendre que l'identification de la tête blessée à mort avec Jules César a été proposée par moi dans la première de mes études sur l'Apocalypse, publiée en 1880 sous ce titre: *Le chiffre 666 et l'hypothèse du retour de Néron*, et reproduite dans mes *Etudes sur l'Apocalypse* (1884). V. aussi mes *Etudes sur Daniel et l'Apocalypse* (1896) et divers articles dans la *Revue de théologie de Lausanne* (1880) et dans celle de Montauban (1883, 1895 et 1898).

Voici ce que je disais dans le premier de ces ouvrages: „Recherchons d'abord de quel empereur romain la tête blessée à mort est l'image. Je dis à dessein blessée à mort seulement, et sans ajouter guérie; car ce qui fut guéri d'après le texte (XIII, 3, 12 αὐτοῦ, 14 δ ou δc), ce n'est pas la tête, c'est le monstre etc. — En outre, si la tête blessée à mort était Néron, l'auteur aurait dû (à supposer même qu'il fit abstraction de J. César, ce qui paraît difficile à croire) compter deux têtes blessées à mort, et non une seule, car, avant Néron, Caligula avait été éborgné etc. — En parlant d'une tête blessée à mort, mais dont l'assassinat ne fut pas mortel pour le monstre, qui fut guéri, c.-à-d. qui se reconstitua, mais seulement au bout d'un certain temps ..., l'auteur ne peut avoir fait allusion qu'à un meurtre qui eut pour effet de désorganiser momentanément l'empire, à un meurtre qui ne fut pas suivi immédiatement de la proclamation d'un autre empereur, comme cela eut lieu après la mort de Caligula et après celle de Néron. En un mot, il ne peut avoir voulu parler que de l'assassinat de J. César.“

J'ajoutais en note: „Je vois dans le *Commentaire de De Wette-Moeller* p. 196, qu'un commentateur allemand, Zuschlag, a déjà émis cette idée en 1860; mais je l'ignorais quand elle s'est pour la première fois présentée à mon esprit.“

J'ajoutais aussi un peu plus loin: „Suétone commence ses *Vies des Césars* par le divin Jules; Josèphe compte Auguste comme le 2^d empereur, Tibère comme le 3^e etc. Les *Oracles Sibyllins*, la *Chronique pascale* etc. comptent aussi les empereurs romains à partir de J. César; et il en est certainement de même de l'Apocalypse d'Esdras (4^e livre d'Esdras) dans la célèbre vision de l'aigle (ch. XI et XII).“

Je suis heureux de voir que cette opinion s'est imposée aussi à l'esprit de M. Clemen. Mais les commentaires de De Wette, Düsterdieck, Bousset etc. n'étaient guère de nature à me préparer à cette agréable surprise.

J'ajoute que cette interprétation a une importance capitale pour la critique et l'exégèse de l'Apocalypse: elle coupe par la base tous les systèmes exégétiques qui y voient des allusions à la fable de Nero redivivus; car cet ouvrage (ou plutôt cette portion de l'Apocalypse) ayant été composé, d'après XVII, 10, sous la 6^e empereur, et Néron étant le 6^e empereur à partir de J. César, il en résulte que Néron vivait encore au moment où il fut écrit. Inutile d'insister. *Intelligenti pauca.*

2. M. Corssen a fait observer fort justement que ἡ λατινή (ou ἰταλή) βασιλεία n'est pas un nom d'homme et qu'un „nombre d'homme“ et même „le nombre d'un nom“ (d'homme) (v. 17 et 18) ne peut raisonnablement signifier qu'un nombre résultant de l'addition des chiffres représentés par les lettres d'un nom d'homme (en grec ou en hébreu).

Un nom d'empereur, celui du fondateur d'un empire, peut aisément personnifier cet empire: Ptolémée, par exemple, représenterait fort bien l'empire des Lagides, Séleucus, celui des Séleucides etc.

Il est clair que si le nom de César, en grec ou en hébreu, donnait un résultat satisfaisant, le problème serait résolu. Mais ce n'est pas le cas. Que faut-il donc faire? Abandonner cette piste et en chercher (inutilement) une autre? Je ne le pense pas. Considérons plutôt que pour personnifier l'empire nommé dans l'Apocalypse la grande Babylone, il ne faut pas chercher un nom romain, mais un nom babylonien. Vitringa l'avait déjà entrevu.

L'empire romain est à J. César comme l'empire babylonien est à x.

En un mot, le nom cherché est celui du fondateur de l'empire de Babylone: Nemrod, qui, d'après la Genèse (X, 8), était fils de Koush.

נמרד בן כש = 666. Le vrai nom de l'empereur romain, c'est Nemrod, (le Rebelle. R. מרד).

Voilà bientôt un quart de siècle que je suis parvenu à ce résultat. Je ne vois encore aujourd'hui aucune raison d'y renoncer.

¹ Remarquez qu'il s'agit là de l'empire romain passé et présent, nullement de l'empire romain futur (ni à plus forte raison de l'Antichrist), et qu'en le dépeignant comme un animal à 10 cornes (comme le 4^e de Daniel), pareil à un léopard (comme le 3^e), à un ours (comme le 2^e) et à un lion, comme le 1^r, qui représente incontestablement l'empire babylonien, l'auteur indique clairement l'origine première de l'empire romain. Son vrai fondateur est donc le fondateur du premier empire décrit par Daniel. Voilà le seul nom d'homme qui puisse le désigner. Et la signification de ce nom en hébreu convient parfaitement à l'empire (ou plutôt à l'empereur in abstracto) ennemi de Dieu et de son Eglise.

Ce n'est qu'au chapitre XVII qu'il s'agit de l'empire romain dans l'avenir, après le 7^e empereur, lequel n'est pas encore venu au moment de la composition du livre.

On dit souvent qu'écrivant en grec, l'auteur ne pouvait pas poser à ses lecteurs une énigme qui suppose la connaissance de l'alphabet hébreu. Mais d'abord cela n'a rien d'impossible en soi, surtout quand on considère que l'auteur était juif d'origine et écrivait probablement en première ligne pour les chrétiens d'origine juive. Ensuite et surtout, il y a d'assez fortes raisons de penser que cette portion de l'Apocalypse fut traduite de l'hébreu en grec, comme j'ai essayé de le montrer dans les Origines de l'Apocalypse (1888). Je l'ai appelée l'apocalypse de la fin du règne de Néron (*Revue de théologie de Montauban*, 1895, p. 354 ss.) ou la première apocalypse chrétienne (*Etudes sur Daniel et l'Apocalypse*, 1896). Pour plus de détails sur mon système d'interprétation, je prends la liberté de renvoyer le lecteur à ces divers ouvrages.

Montauban, avril 1904.

C. Bruston.

Noch einmal der getaufte Löwe.

Als ich in dieser Zeitschrift S. 166 die Erwartung aussprach, es werde uns der leo baptizatus des Hieronymus (vir. ill. 7) vielleicht noch einmal über den Weg laufen, ahnte ich nicht, daß er inzwischen bereits aufgetaucht war. Im *American Journal of Semitic Languages and Literatures* (Vol. XX, Nr. II, Jan. 1904, S. 95—108) hat Edgar J. Goodspeed unter dem Titel: „The Epistle of Pelagia“ ein Apokryphon veröffentlicht, das sich bei näherem Zusehen als ein bisher unbekanntes Stück aus dem legendarischen Leben des Paulus entpuppt. Einen Brief der Pelagia bedeutet es nur in der Überschrift der drei äthiopischen Manuskripte (*Mus. Brit. Orient.* 686, 687/8, 689 saec. XVIII und XV), denen Goodspeed den von ihm im Original und in englischer Übersetzung wiedergegebenen Text entnommen hat. Die Episode spielt in Cäsarea: „When Paul came to the region of Caesarea, he taught again there also the way of the Lord, according to his custom always.“ Er wird vor den Richter geschleppt, der ihn laufen läßt, und begibt sich ins Gebirge. Da begegnet er einem riesigen Löwen „and they saluted each other as though they knew each other. And the lion said unto Paul, Well met, Paul, servant of God, and Apostle of the Lord Jesus Christ! I have one thing which I ask thee to do unto me. And Paul said unto him, Speak; I will hear. And the lion said, Make me to enter

into the great things¹ of the Christians. And Paul took him and made him to enter into the great things of the Christians. And when he had finished the law of the seventh day, *then* they bade each other farewell.“ Paulus kehrt nach Cäsarea zurück. Man holt ihn an ein Totenbett, und er erweckt durch sein Gebet den Toten. Den Gläubiggewordenen aber predigt er vom rettenden Glauben. Manche folgen ihm und verlassen diese Welt. Auch Pelagia,² die Königstochter, verläßt ihren Gatten und folgt ihm. Der Gatte aber erzählt es dem König. Der wirft Paulus ins Gefängnis.³ Für die Spiele im Theater ist ein riesiger Löwe eingefangen worden, just der, den Paulus getauft hatte. „And they brought Paul from the prison, and they brought him into the theater. And after Paul they brought the lion in to him . . . And Paul stretched forth his hands and prayed; the lion also prayed after him; and Paul worshiped and the lion also worshiped with him. And when they had finished glorifying and praying, Paul also turned and said to the lion, Well met!⁴ and the lion also said to Paul, Well met,⁴ our father! Well met!⁴ and Paul said to the lion, How *is it* that thou wast caught, who art so great? And the lion also said to Paul, Thou also, behold thou wast caught, and they brought thee that I might devour thee. Did they not know that we were dear to one another? We are servant of our Lord. And after they had seen him talking with Paul, they all wondered and said, Great is the faith of this man; even the beast of the field obeys him, and the people hearken to him. And they said, Now take Pelagia, but let him go with his lion. And the lion and Paul departed.“ Pelagia soll in die ehernen glühend gemachte Kuh gesperrt werden. Aber Regen löscht das Feuer. Sie will dennoch sterben, was den verzweifelnden Gatten zum Selbstmord veranlaßt.

Ich will hier der Geschichte der Pelagia nicht nachgehen. Verwandtschaft mit der Legende der Pelagia von Tarsus ist unverkennbar.⁵

¹ Hierzu die Anmerkung. „Perhaps in error of translation lies back of this; e. g. confusion of the Coptic words for „baptism“ and for „great, much“. Mit Rücksicht auf die Hieronymusstelle wird man unbedenklich von der Taufe reden dürfen. Sachlich läuft der oben gegebene Text ohnehin auf dasselbe hinaus.

² Vorher ist von ihr nicht die Rede.

³ In seiner Rede sagt er: „And now also thou shalt pay for everything which thou hast done unto that Thekla. Cod. 686 saec. XVIII liest hier Pelagia. Das „also“ (auch, noch dazu) scheint für die Lesart Thekla zu sprechen, die sich in Cod. 689 saec. XV und 687/88 saec. XVIII findet. Dann wäre die Zugehörigkeit zu den Paulus-akten (s. u.) erwiesen.

⁴ Hierzu die Anmerkung: „Or, Well done! Wonderful!“

⁵ Vgl. H. Usener, Legenden der Pelagia, Bonn 1879. Auch Goodspeed in seinen Vorbemerkungen.

Im Zusammenh ng unseres Apokryphons spielt ihre Geschichte nur eine unbedeutende Rolle. Wir kehren zu unserem Löwen zurück. „Igitur περιόδου Pauli et Theclae et totam baptizati leonis fabulam inter apocryphas scripturas computamus.“ Es wird wohl kein Zweifel sein, daß wir den gesuchten Löwen gefunden haben. Und nicht nur den getauften, sondern den redenden Kommodians dazu. Fraglich ist nur, ob wir es bei dem „Brief der Pelagia“ mit einem Stück der Paulusakten zu tun haben. Wir erinnern uns, daß Schmidt in seiner Ausgabe zu wiederholten Malen (S. 10, 12, 102) eine Szene in Cäsarea für die Akten gefordert hat. Er möchte sie zwischen Tyrus und Jerusalem einsetzen, und allerdings besteht die höchste Wahrscheinlichkeit für eine solche Szene. Aber aus den Trümmern seines koptischen Textes lassen sich Anhaltspunkte für die Zugehörigkeit gerade unseres Stückes zu den Akten nicht finden. Und doch spricht der ganze Tenor dafür, daß wir einen Ausschnitt der „Wanderungen“ vor uns haben. Raum und Zeit hindern die weitere Untersuchung an diesem Orte. Vielleicht lockt der Wegweiser einen Anderen, die Spur zu verfolgen.

Gießen.

G. Kr ger.

Zur aramäischen Bezeichnung der Proselyten.

In seiner gründlichen Untersuchung über die Proselyten sagt Sch rer GJV² III, 125 (§ 31 A. 67):

„Die aramäische Form für   ist     , was auch bei den LXX zweimal vorkommt (      Exod. 12, 19. Jesaia 14, 1), ferner bei Justin., Dial. c. Tryph. c. 122 (     ) und Julius Africanus.“

Von den Bemerkungen zu dem Wort, auf die er verweist (Schleußner, Lexikon in LXX s. v.       und Otto zu Justin a. a. O.) ist mir Otto nicht zur Hand. Er wird aber auch die folgende schöne Belegstelle aus Philo nicht anführen, sonst hätte sie wohl Sch rer für das Vorkommen des Wortes genannt.

In einer schönen Ausführung über die wahre, geistige Heimat der Seele und die irdische Fremdlingschaft in De confusione linguarum c. 17 (M. 417, Cohn-Wendland II, 244f.) zitiert Philo zuerst das Wort Abrahams (Gen 23, 4)                                '     , dann das Wort Jakobs (Gen. 47, 9)                                ,             etc., endlich sagt er:           „      “       „    

ἐν τῇ ἀλλοτρίᾳ“ (Exod 2, 22), διαφερόντως οὐ μόνον ξένην τὴν ἐν
 κύματι μονὴν ὡς οἱ μέτοικοι νομίζων, ἀλλὰ καὶ ἀλλοτριώσεως ἀξίαν οὐκ
 ἔμπαλιν οἰκείωσεως ὑπόλαμβάνων.

Wendlands Apparat (zu 245 Z. 3) belehrt uns

γείωρας] πάροικος Mang.

Also Mangey hat hier eigenmächtig die von den Handschriften gebotene
 aramäische Form durch das in der LXX stehende griechische Wort
 ersetzt. Der Apparat von Hohnes-Parsons zu Exod 2, 22 enthält keine
 Variante außer der mir nicht ganz verständlichen Bemerkung

πάροικος] Syr. acceptus.

(Die syrische Hexapla hat wie die Peschito das hebräischem כַּשִּׁית ent-
 sprechende כַּשִּׁית als Übersetzung von πάροικος). Daß Philo hier zur
 semitischen Form griff, ist durch den Zusammenhang des Exodus nahe
 gelegt, der den Namen Ger-som erklärt. Um so bemerkenswerter, daß
 er die aramäische und nicht die hebräische Form wählte; um so
 wünschenswerter die Stelle in dem genannten Zusammenhang nachzu-
 tragen.

Maulbronn.

Eb. Nestle.

Noch ein Wort zur Ausgießung des Kelches beim Abendmahl.

Jesus hat beim Abendmahl einen Kelch ausgegossen (diese Zeit-
 schrift 1904, S. 99—103); das damit verbundene Wort hat Paulus so
 verstanden, daß der ausströmende Wein ein Bild des Blutes Jesu sei,
 wie es bei seinem Tod vergossen wurde (ebenda S. 106). Ausgießen
 von Wein ist die dem Altertum geläufige Spende. Nun lag es einem
 geborenen Juden nicht fern, den im Dienste Gottes und zum Nutzen
 anderer erlittenen Tod mit der Spende beim Opfermahl zu vergleichen:
 das beweist ein Wort, das nur deshalb bisher nicht zur Erklärung der
 Abendmahlsworte benutzt sein dürfte, weil man nach alter Erfahrung
 über Bekanntes am leichtesten wegsieht. Paulus schreibt Phil 2, 17: εἰ
 καὶ σπένδομαι ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν, χαίρω . . .
 Was Paulus als Bildrede ausspricht, hat Jesus in Bildhandlung aus-
 geübt: er gießt den Kelch aus und sagt, so werde er bei dem Opfer ge-
 spendet werden, das den neuen Bund des Messiasreiches begründen soll.

Gießen.

Oscar Holtzmann.

Hermann Usener

zum 23. Oktober 1904.

Den 70. Geburtstag H. Useners würdig zu begehen, ist vor allem die Philologie berufen. Aber auch die Theologie darf zu ihm nicht schweigen. Oft genug ist Usener bei ihr zu Gast gewesen und die Gastgeschenke, die er ihr überreicht hat, sind wohl eines Dankes wert nicht nur an diesem Tage, sondern für alle Zeiten. Er hat sich mit dem eigentlichen Handwerkszeug des Philologen bei uns eingefunden, mit Textkritik und philologischer Interpretation, wie einst G. Hermann und K. Lachmann; aber er hat uns noch größeres gelehrt: religiöse Erscheinungen in der Geschichte auch wirklich religiös zu verstehen durch den λόγος, dem zu dienen Philologie und Theologie in gleicher Weise verpflichtet sind. Und darum möchte auch diese Zeitschrift, an der sich Schüler und Freunde Useners schon so manches Mal tätig beteiligt haben, wie der Meister selbst, den Tag nicht still vorübergehen lassen. Weil sie die Vertiefung der Kenntnis vom Urchristentum auf breitester Grundlage erstrebt, darf ihr Herausgeber heute danken und wünschen, daß Gott noch lange den Forscher erhalten möge, dessen weitumschauender Geist und tiefes Gemüt die Wurzeln der Religion blosgelegt hat, wo sie überwuchert waren von Aberglauben und toten Formeln, darf wünschen, daß Gott ihm noch lange die Kraft bewahren möge, uns hineinzuleuchten in Legende, Festbrauch und kirchliche Sitte.

E. P.

Die Vita Polycarpi.

Von P. Corssen in Berlin.

Polykarp von Smyrna ist nach Irenäus unmittelbarer Träger der apostolischen Tradition gewesen. Nicht nur, daß er noch mit vielen Zeitgenossen Christi verkehrt habe, weiß Irenäus zu erzählen, sondern auch, daß er von Aposteln unterwiesen und von Aposteln in sein Amt eingesetzt sei.¹ Was aber dieser Aussage ein besonderes Gewicht verleiht, das ist die unzweideutige Versicherung des Irenäus, daß er selbst den Polykarp von seinem Verkehr mit dem Apostel Johannes und den andern, die den Herrn gesehen hatten, in seiner Jugend habe erzählen hören. Diese Versicherung aber wird noch dadurch verstärkt, daß Irenäus zum Zeugen dafür den Presbyter Florinus aufruft, den er durch die Erinnerung an das, was sie beide von Polykarp gehört haben, von seiner Irrlehre zurückrufen will.²

So schwer die inneren Bedenken sind, die gegen dieses Zeugnis sich erheben, so ist es doch bis heute nicht gelungen, es auf direktem Wege zu entkräften. Dies wäre freilich nur dadurch möglich, daß man dem Zeugnis des Irenäus ein anderes Zeugnis aus dem Altertum von schwererem Gewichte gegenüberstellte. Ein solches Zeugnis ist bisher von niemandem geltend gemacht worden, und doch glaube ich beweisen zu können, daß es existiert, wenig beachtet zwar und wenn beachtet meist verachtet, selbst von denen, die es zuerst ans Licht gezogen und gläubig verwendet haben, in seiner ganzen Tragweite nicht erkannt. Ich meine die Vita Polycarpi, die bereits im Jahre 1633 von Halloix in seinem großen Werke III. Eccl. Orient. Script. Vit. T. I. zu der Lebensbeschreibung Polykarps ausgiebig benutzt und zehn Jahre später von Bolland in den Acta Sanctorum unter dem 26. Januar in lateinischer Übersetzung herausgegeben ist, während das griechische Original erst Duchesne im Jahre 1881 ediert hat.

¹ Iren. III, 3, 4.

² Eusebius, H. E. V, 20.

Schon Tillemont hat im Gegensatz zu Halloix und Bolland ein völlig absprechendes Urteil über die Vita Polycarpi gefällt: „une histoire que le P. Halloix et Bollandus suivent, quoiqu'elle ait peu ou point d'autorité“ (II, 327). Günstiger, doch auch nicht ohne Vorbehalt, urteilte Le Quien in dem Oriens Christianus I, c. 740 über die Vita: „profecto eximiae vetustatis characteres praefert, etsi a genuinis eius martyrii actis identidem videtur discrepare“.

Die Neueren, Duchesne, Funk, Zahn, Lightfoot, sind darüber einig, daß die Vita Polycarpi eine Fälschung sei, aus der sich keinerlei historische Erkenntnis gewinnen lasse. Von ihnen haben die beiden letzteren ihr Urteil ausführlicher begründet, Zahn besonders in einer eingehenden Rezension über die Ausgabe von Duchesne in den Göttingischen gel. Anz. 1882, S. 289,¹ Lightfoot in den Apostolical Fathers, II, 3, 423 ff. (2nd Edition).

Die Vita Polycarpi ist, soweit bekannt, in einer einzigen Handschrift erhalten, dem Cod. Paris. 1452. Die Handschrift wird dem 10. Jahrhundert zugeschrieben. Sie ist äußerlich mit großer Sorgfalt, offenbar von einem Berufsschreiber geschrieben, Abkürzungen finden sich nur die allergewöhnlichsten, 1 adscriptum begegnet öfters, ist indessen meist schon ausgelassen. Die Vita steht auf f. 182r. bis 192v., unmittelbar darauf folgt das Martyrium Polycarpi. Leider ist die Handschrift an mehreren Stellen defekt; so fehlt auch von unserer Vita ein Blatt zwischen f. 190 und 191.

Nach Lightfoot's Meinung liegt die Biographie in der Handschrift nicht mehr in ihrer ursprünglichen Form vor. Seine Gründe sind folgende:

„C. 3 verspricht der Verfasser eine Liste der ältesten Bischöfe von Smyrna; diese Liste erscheint nicht in der Vita.“

Μετὰ δὲ τὴν τοῦ ἀποστόλου (Παύλου) ἀφίξιν διεδέξατο ὁ Στραταίας τὴν διδασκαλίαν καὶ τινες τῶν μετ' αὐτόν, ὧν τὰ μὲν ὀνόματα, πρὸς δὲ δυνατόν εὐρίσκειν, οἵτινες καὶ ὅποιοι ἐγένοντο, ἀπογράψομαι.

„Wiederum erklärt er c. 12 seine Absicht, den Brief an die Philipper einzuschalten, aber wir hören in der Folge nichts mehr davon.“

Πολλὰ δὲ καὶ συγγράμματα καὶ ὁμίλια καὶ ἐπιστολαὶ ἦσαν αὐτῷ (Πολυκάρπῳ), ἅτινα ἐν διωγμῷ ἐπ' αὐτοῦ γενομένῳ, ὅτε καὶ ἐμαρτύρησεν, διήρπασάν τινες τῶν ἀνόμων· φανερὰ δὲ ὅποια ἦν ἐκ τῶν ἐφευρισκομένων,

¹ Zu vergleichen ist auch der 6. Band seiner Forschungen zur Gesch. des ntl. Kanons. Man findet die Stellen, an denen von der Vita gehandelt wird, in dem Register unter Polykarp.

ἐν οἷς καὶ πρὸς Φιλιππησίους ἡ ἐπιστολὴ ἱκανωτάτῃ ἦν· καὶ αὐτὴν ἐντάξομεν ἐν τῷ δέοντι τόπῳ.

„Wiederum verschiebt er c. 20 seinen Bericht über Polykarps Schrift-erklärungen auf einen späteren Punkt, aber wir finden nichts mehr über sie oder wenigstens nichts, was diesem Versprechen entspräche.“

Da nun die Lebensbeschreibung nur bis zu der Erhebung Polykarps auf den Bischofsstuhl geführt ist, so schließt Lightfoot aus diesen Angaben, daß der Schluß der Vita, in welchem alle die erwähnten Stücke aufgenommen gewesen seien, verloren gegangen sei.

Aber wenn die Biographie verstümmelt ist, so ist sie es gewiß nicht am Ende. Sie ist so angelegt, daß die verschiedenen Lebensphasen Polykarps von seiner ersten Ankunft in Smyrna an nacheinander dargestellt sind. Es wird erzählt, wie er in früher Jugend als Sklave in das Haus der reichen und frommen Witwe Kallisto kommt; wie er ihr Hausverwalter und Erbe wird, durch seinen frommen Wandel die Achtung und Liebe des Bischofs Bukolos erwirbt, von ihm zum Diakonus und dann zum Presbyter bestellt, nach seinem Tode zum Bischof gewählt wird. Die Bischofswahl wird ausführlich erzählt, die Rede, die Polykarp gleich nach der Wahl und an dem darauf folgenden Sabbat gehalten haben soll, mitgeteilt. Hierauf folgt eine zusammenfassende Darstellung der Wunder, die er als Bischof verrichtet hat, und diese Darstellung wird durch eine doxologische Formel abgeschlossen: ψ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος καὶ νῦν καὶ εἰς ἀτελευτήτους αἰῶνας cὺν τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι, ἀμήν, womit nach altchristlicher Sitte der Abschluß des ganzen Buches bezeichnet ist.

Wer eine Lücke annehmen will, muß sie da suchen, wo die Erzählung der Wunder einsetzt. Aber hier findet man sie nicht, denn der einleitende Satz hängt deutlich mit dem Vorhergehenden zusammen. Die Predigt, die der Verfasser zuletzt mitgeteilt hat, wird von ihm als ein Beispiel der Lehre hingestellt, in der Polykarp sein ganzes Leben hindurch verharrte, und dieser Lehre werden nun seine Großtaten zur Seite gestellt: τοιαῦτα μὲν δὴ αἱ λέγων ἐπιμένων τε τῇ διδασκαλίᾳ ψκοδόμει τε καὶ ἔσωζεν ἑαυτὸν τε καὶ τοὺς ἀκούοντας αὐτοῦ, ὅσα δὲ τῶν δι' αὐτοῦ γενομένων μεγαλείων ἦλθεν εἰς ἡμᾶς νῦν ἐπιμνησθήσομαι. Der Verfasser kann nicht beabsichtigt haben, nach der Vorführung der Wundertaten die Erzählung wieder an die Thronbesteigung Polykarps anzuknüpfen, denn mit den Wundern teilte er zugleich das, was als das Hervorragendste aus der bischöflichen Tätigkeit Polykarps erscheinen mußte, mit.

Der Verfasser hat also offenbar die Lebensbeschreibung des Heiligen durch die Erzählung seiner Wunder krönen wollen und dadurch in der Tat einen wirkungsvollen Abschluß erreicht. Daß der Verfasser das Ende seines Helden übergangen hat, werden wir auf eine andere Weise zu erklären haben und leicht erklären können.

Es scheint aber auch der Gedanke, als wenn so umfangreiche Aktenstücke, die mit der Lebensbeschreibung Polykarps wenig oder nichts zu tun haben, wie der Brief an die Philipper oder gar das Verzeichnis der Bischöfe von Smyrna, als integrierende Teile in die Vita aufgenommen seien, durch ihre ganze Anlage ausgeschlossen. Bemerkt doch der Biograph selbst, daß dies Verzeichnis ein fremder Gegenstand ist, mit dem er sich in der Vita selbst nicht aufhalten will: τὸ δὲ νῦν ἔχον πεύσωμεν ἐπὶ τὸν Πολύκαρπον (c. 3). Er sagt aber auch nirgends, daß er die Belege, die er in Aussicht stellt, in der Biographie selbst geben will. Ist nun innerhalb dieser für sie kein Platz, so müssen sie auf diese gefolgt sein.

Der Verfasser der Vita hat also ein Sammelwerk geschaffen. Der Ausdruck ἐκ τῶν ἐφευρισκομένων c. 12 (s. oben S. 267) zeigt, daß er den zerstreuten Schriften Polykarps nachgeforscht hat. Er hat alles, was er davon noch auffinden konnte, zusammengebracht und damit eine Liste der Bischöfe, die Polykarp voraufgegangen waren, mit kurzen Notizen über ihr Leben und ihre Bedeutung, vereinigt. Dieser Sammelung war die Vita Polycarpi voraufgeschickt.

Es wäre nun sehr wunderbar, wenn in einer solchen Sammlung das wichtigste Aktenstück über Polykarp nicht enthalten gewesen wäre, nämlich der Brief der Gemeinde von Smyrna, in der sein Märtyrertod erzählt wird. Daß dieser aber tatsächlich einen Bestandteil des Sammelwerkes gebildet hat, läßt sich mit Hilfe der beiden Subskriptionen, die uns zu jenem erhalten sind, zwingend erweisen.

Das Martyrium Polycarpi ist außer in dem Paris. 1452 noch in vier anderen Handschriften enthalten.¹ Alle fünf Handschriften gehen auf eine gemeinschaftliche Quelle zurück, denn alle geben eine Subscriptio, die in vierten von ihnen, von unwesentlichen Varianten abgesehen, übereinstimmend folgendermaßen lautet:

Ταῦτα μετεγράψατο μὲν Γάιος ἐκ τῶν Εἰρηναίου μαθητοῦ τοῦ Πολυκάρπου, ὃς καὶ συνεπολιτεύσατο τῷ Εἰρηναίῳ.

¹ S. Lightfoot, Apostolical Fathers, II, 3, p. 355.

Ἐγὼ δὲ Σωκράτης ἐν Κορίνθῳ ἐκ τῶν Γαίου ἀντιγράφων ἔγραψα. ἡ χάρις μετὰ πάντων.

Ἐγὼ δὲ πάλιν Πιόνιος ἐκ τοῦ προγεγραμμένου ἔγραψα ἀναζητήσας αὐτὰ κατὰ ἀποκάλυψιν φανερῶσαντός μοι τοῦ μακαρίου Πολυκάρπου, καθὼς δηλώσω ἐν τῇ καθεξῆς, συναγαγὼν αὐτὰ ἤδη σχεδὸν ἐκ τοῦ χρόνου κεκημηκότα, ἵνα καὶ συναγάγῃ ὁ Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς μετὰ τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ εἰς τὴν ἐπουράνιον βασιλείαν αὐτοῦ, ᾧ ἡ δόξα σὺν πατρὶ καὶ ἁγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.

Dagegen enthält die fünfte, eine Moskauer Handschrift, die Subscriptio in veränderter Form wie folgt:

Ταῦτα μετεγράψατο μὲν Γάιος ἐκ τῶν Εἰρηναίου συγγραμμάτων, δὲ καὶ συνεπολιτεύσατο τῷ Εἰρηναίῳ μαθητῇ γεγονότι τοῦ ἁγίου Πολυκάρπου. Οὗτος γὰρ ὁ Εἰρηναῖος κατὰ τὸν καιρὸν τοῦ μαρτυρίου τοῦ ἐπισκόπου Πολυκάρπου γενόμενος ἐν Ῥώμῃ πολλοὺς ἐδίδαξεν· οὗ καὶ πολλὰ αὐτοῦ συγγράμματα κάλλιστα καὶ ὀρθότατα φέρεται, ἐν οἷς μέμνηται Πολυκάρπου, ὅτι παρ' αὐτοῦ ἔμαθεν, ἱκανῶς τε πᾶσαν αἴρεσιν ἡλεξεν καὶ τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα καὶ καθολικὸν ὡς παρέλαβεν παρὰ τοῦ ἁγίου καὶ παρέδωκεν. Λέγει δὲ καὶ τοῦτο ὅτι συναντήσαντός ποτε τῷ ἁγίῳ Πολυκάρπῳ Μαρκίωνος, ἀφ' οὗ οἱ λεγόμενοι Μαρκιωνισταί, καὶ εἰπόντος· Ἐπιγίνωσκε ἡμᾶς, Πολύκαρπε, εἶπεν αὐτὸς τῷ Μαρκίῳ· Ἐπιγινώσκω, ἐπιγινώσκω τὸν πρωτότοκον τοῦ Σατανᾶ. Καὶ τοῦτο δὲ φέρεται ἐν τοῖς τοῦ Εἰρηναίου συγγράμμασιν, ὅτι ἡ ἡμέρα καὶ ὥρα ἐν Σμύρνῃ ἐμαρτύρησεν ὁ Πολύκαρπος ἡκουσεν φωνὴν ἐν τῇ Ῥωμαίων πόλει ὑπάρχων ὁ Εἰρηναῖος ὡς κάλπικος λεγούσης· Πολύκαρπος ἐμαρτύρησεν.

Ἐκ τούτων οὖν, ὡς προλέλεκται, τῶν τοῦ Εἰρηναίου συγγραμμάτων Γάιος μετεγράψατο, ἐκ δὲ τῶν Γαίου ἀντιγράφων Ἰσοκράτης ἐν Κορίνθῳ.

Ἐγὼ δὲ πάλιν Πιόνιος ἐκ τῶν Ἰσοκράτους ἀντιγράφων ἔγραψα κατὰ ἀποκάλυψιν τοῦ ἁγίου Πολυκάρπου ζητήσας αὐτὰ συναγαγὼν αὐτὰ ἤδη σχεδὸν ἐκ τοῦ χρόνου κεκημηκότα, ἵνα καὶ συναγάγῃ ὁ Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς μετὰ τῶν ἐκλεκτῶν αὐτοῦ εἰς τὴν ἐπουράνιον αὐτοῦ βασιλείαν· ᾧ ἡ δόξα σὺν τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων, ἀμήν.

Ich bezeichne im folgenden der Kürze wegen die erste Form mit A, die zweite mit B. Vergleicht man nun A und B mit einander, so ergibt sich unschwer, daß die kürzere Form A die ursprünglichere ist. Denn in A schließen die beiden Sätze Ἐγὼ δὲ Σωκράτης, ἐγὼ δὲ πάλιν Πιόνιος knapp und gut aneinander, während durch die lange Digression über Irenäus und Polykarp eine der Form der Subscriptio höchst unangemessene Schwerfälligkeit bewirkt wird. Besonders die Wiederholung

des ersten Satzes (ἐκ τούτων οὖν) zeigt den sekundären Charakter dieser Form. Wollte man aber trotzdem die Priorität von B annehmen, so wäre die Umsetzung der dritten in die erste Person (ἐγὼ δὲ Σωκράτης) schwer zu begreifen. Ganz und gar nicht aber zu verstehen wäre, wie in A der in B fehlende Satz καθὼς δηλώσω ἐν τῷ καθεξῆς hineingekommen wäre, während sich seine Auslassung leicht erklären läßt.

Die Form A aber zeigt, daß wir es nicht mit einer, sondern mit zwei Subskriptionen zu tun haben, der des Sokrates und des Pionius. Pionius hat die des Sokrates unverändert übernommen, während Sokrates die Subscriptio eines Gaius vorgefunden hatte, mit der er ebenso verfuhr, wie es mit seiner eigenen in der Überarbeitung der Moskauer Handschrift gemacht ist.

Die Überlieferung des Martyriums hat demnach folgende Stationen durchgemacht. Zugrunde liegt ein Exemplar des Irenäus. Von diesem hat ein gewisser Gaius eine Abschrift gemacht. Merkwürdig ist hierbei der Ausdruck ἐκ τῶν Εἰρηναίου. Der Mosquensis setzt συγγραμμάτων zu, als wenn Irenäus das Martyrium unter seinen eigenen Schriften überliefert hätte, was vermutlich nur auf einem Mißverständnis oder einer unbegründeten Interpretation beruht. Das Exemplar des Gaius ist sodann von Sokrates abgeschrieben und dieses hat wiederum Pionius aufgenommen.

Pionius aber hat sich nicht begnügt, nur das Martyrium abzuschreiben; er muß damit anderes verbunden haben, das zeigt der Zusatz καθὼς δηλώσω ἐν τῷ καθεξῆς.

Dieses andere, was immer es auch gewesen sein mag, ist in der Folge fortgefallen und demgemäß ist der nicht nur überflüssige, sondern auch unverständliche Satz in der Subscriptio B gestrichen worden.

Daß es die Vita Polycarpi gewesen sei, die ursprünglich mit dem Martyrium verbunden war, haben bereits Halloix und Bolland angenommen und sie haben ohne weiteres den in der Subscriptio genannten Pionius zu dem Verfasser der Vita gemacht. Aber der Umstand, der sie offenbar zunächst dazu bestimmt hat, nämlich daß beide in dem Parisinus nebeneinander stehen, ist dafür jedenfalls nicht beweisend. Die Handschrift ist der Rest eines großen Menologiums. Sie gibt das Martyrium oder die Vita der Heiligen für die einzelnen Tage des Februar. Gelegentlich ist mit der Vita oder dem Martyrium ein Enkomium verbunden. Polykarp ist der einzige, von dem Vita und Martyrium gegeben sind. Es ist sehr wohl möglich, daß erst der Sammler beide vereinigt hat. Dafür spricht die Tatsache, daß das Martyrium auf die Vita folgt,

denn wenn beide mit einander einmal verbunden waren, so kann es wegen der Subscriptio des Martyriums nur in der umgekehrten Folge gewesen sein. Es weist aber auch die Vita keineswegs unmittelbar auf das Martyrium zurück; denn der Anfangssatz: Ἐπανελθὼν ἀνωτέρω καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς τοῦ μακαρίου Παύλου παρουσίας εἰς Σμύρναν καθὼς εὗρον ἐν ἀρχαίοις ἀντιγράφοις ποιήσομαι καθεξῆς τὸν λόγον οὕτως καταντήσας ἐπὶ τὴν τοῦ μακαρίου Πολυκάρπου διήγησιν knüpft nicht an das Martyrium an, sondern die Wendung ἐπανελθὼν ἀνωτέρω bezieht sich, wie Lightfoot im Anschluß an Duchesne richtig erklärt (3, 426), auf das Folgende und erhält sogleich ihre nähere Bestimmung durch ἀρξάμενος: der Verfasser, im Begriff das Leben Polykarps zu erzählen, will dabei noch über die Zeit Polykarps zurückgehen bis auf die Anwesenheit des Paulus in Smyrna.

Dagegen liegt allerdings in der ganzen Anlage der Vita ein indirekter Beweis dafür, daß sie ursprünglich an das Martyrium angeschlossen war. Denn was sonst unbegreiflich erscheinen müßte, nämlich, daß in der Vita das Martyrium weder als Schrift erwähnt, noch auch der glorreiche Tod Polykarps selbst erzählt wird, das erklärt sich sofort, wenn ursprünglich das Martyrium der Vita vorausgeschickt war.

Daraus folgt allerdings noch nicht, daß der Verfasser der Vita gerade die Ausgabe des Pionius benutzt hatte, ebensowenig wie aus der Angabe der Subscriptio, daß die Vita mit den Schriften Polykarps folgte. Indessen enthält, zwar nicht die Subscriptio A, wohl aber die Überarbeitung B ein unverkennbares Anzeichen einer Beziehung der Vita zu eben dieser Ausgabe. Der Satz, der sich in dieser findet: [Εἰρηναῖος] τὸν ἐκκλησιαστικὸν κανόνα καὶ καθολικὸν ὡς παρέλαβεν παρὰ τοῦ ἁγίου καὶ παρέδωκεν stimmt, wie Zahn bemerkt hat, in auffälliger Weise mit einem Satze der Vita Polycarpi überein: ἐδόθη οὖν [Πολυκάρπῳ] ὑπὸ Χριστοῦ τὸ μὲν πρῶτον διδασκαλίᾳς ὁρθῆς ἐκκλησιαστικὸς καθολικὸς κανὼν (c. 12). Zahn hat aus der Übereinstimmung des Ausdrucks ohne weiteres auf die Identität der Verfasser geschlossen, ohne das Verhältniß der beiden Subskriptionen zu einander zu bestimmen. Wie sollte nun aber wohl der Verfasser der Subscriptio B, der doch nur eine ältere Form der Subscriptio umgearbeitet und aus dieser gerade den Satz gestrichen hat, der beweisend dafür ist, daß Pionius das Martyrium nicht als eine besondere Schrift für sich herausgegeben hat, der Verfasser eben dieser mutmaßlich mit dem Martyrium verbunden gewesenen Vita sein?

Kann nun B nicht der Verfasser der Vita sein, so muß er doch

jedenfalls irgend wie Kenntniss von ihr gehabt haben. Er scheint aber auch den Irenäus eingesehen zu haben, denn er zitiert ihn ja wörtlich. Fast unmittelbar auf die zitierte Stelle folgt bei Irenäus das Urteil über Polykarp, das der Verfasser der Vita umschrieben hat. Um so merkwürdiger ist es, daß B, indem er dieses Urteil auf Irenäus selbst überträgt, statt der eigenen Worte des Irenäus (τὸν χαρακτήρα τῆς πίστεως αὐτοῦ καὶ τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας) die Wendung der Vita setzt. Daß diese unmittelbar aus Irenäus geschöpft hat, ist sicher, denn sie wiederholt in demselben Zusammenhang auch des Irenäus Urteil über den Brief an die Philipper, an die er seine Würdigung Polykarps knüpft. Dürfen wir aber B überhaupt zutrauen, daß er Irenäus selbst gelesen hat? Wie spricht er denn von ihm? οὗτος ὁ Εἰρηναῖος, so redet man nicht von einem Schriftsteller, der einem bekannt und geläufig ist. Und wie gewaltsam ist alles, was er von Irenäus berichtet, in die Subscriptio eingeschaltet! Die ungeschickte Umstellung der Apposition zu Εἰρηναίου, „μαθητοῦ τοῦ Πολυκάρπου“ ist offenbar nur vorgenommen, um das Folgende überhaupt anknüpfen zu können. Aber es ist doch eine eigentümliche Begründung für die Behauptung, daß Irenäus Schüler Polykarps gewesen sei, wenn angeführt wird, daß er zur Zeit seines Todes sich in Rom aufgehalten und dort eine ausgedehnte Lehrtätigkeit entfaltet habe.

Daß aber B die Vita Polycarpi nicht nur gekannt, sondern auch abgeschrieben und am Schluß verändert hat, dürfte sich aus folgender Beobachtung ergeben.

Die Vita schließt, wie schon bemerkt, mit einer doxologischen Formel. In dieser ist nun in ganz gedankenloser Weise die erste der drei Personen doppelt gesetzt: ᾧ (d. h. τῷ θεῷ) ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος . . . cὺν τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι. Derselbe Fehler findet sich aber auch am Schluß der Subscriptio B: ᾧ (d. h. τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ) ἡ δόξα cὺν τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι. Dagegen hat die Subscriptio A richtig: ᾧ ἡ δόξα cὺν πατρὶ καὶ ἁγίῳ πνεύματι. Daß aber der Fehler am Schluß der Vita nicht ihrem Verfasser zuzuschreiben ist, beweist die analoge Formel c. 23, die in Übereinstimmung mit der Schlußformel der Subscriptio A steht: χάριτι τοῦ παντοκράτορος θεοῦ καὶ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι' οὗ τῷ ἀοράτῳ καὶ ἀμετρήτῳ μόνῳ πατρὶ ἐν τῷ ἁγίῳ καὶ παρακλήτῳ πνεύματι δόξα.

Will man nun diese Übereinstimmung auf ein Spiel des Zufalls zurückführen, so genügt die vorher aufgezeigte Beziehung zwischen B und der Vita, daß Pionius es ist, der die Verbindung vollzogen hat. Denn wenn die Vita von vornherein mit irgend einer Ausgabe des

Martyriums verbunden gewesen sein muß, so können wir nicht wohl anders annehmen als daß B seine Kenntniss eben aus der mit dem Martyrium verbundenen Vita hat. Es sind also beide auch schon in A verbunden gewesen. A aber geht, mittelbar oder unmittelbar, das werden wir sogleich untersuchen, auf Pionius zurück. Das aber heißt nichts anderes als daß Pionius der Verfasser der Vita ist, denn der Verfasser der Vita war es ja, der das Sammelwerk, von dem das Martyrium und die Vita Teile waren, zusammenstellte.

Es ist nun aber noch zweierlei zu zeigen, nämlich, wie B zu der Digression über Irenäus gekommen ist und warum er den Satz $\kappa\alpha\theta\omega\varsigma\ \delta\eta\lambda\omega\varsigma\ \epsilon\nu\ \tau\hat{\omega}\ \kappa\alpha\theta\epsilon\acute{\xi}\eta\varsigma$ gestrichen hat. Ob B das Sammelwerk noch vollständig überkommen hat, läßt sich nach dem, was wir bis jetzt gesehen haben, nicht ausmachen, wir müssen uns zunächst damit begnügen festzustellen, daß er jedenfalls die Vita mit dem Martyrium noch verbunden gesehen hat. Der Satz $\kappa\alpha\theta\omega\varsigma\ \delta\eta\lambda\omega\varsigma$ bezieht sich darauf, daß Pionius eine Offenbarung gehabt hat. Entweder hat der Zusammenhang, in dem dies gestanden hat, B nicht mehr vorgelegen, oder er ist es gewesen, der diesen Zusammenhang aufgelöst hat.

Wir haben oben gezeigt, daß die Vita in ihrem jetzigen Zustand ein abgerundetes Ganze darstellt, daß insbesondere am Schluß keine Verstümmelung vorgenommen ist. Wohl aber haben wir gefunden, daß die Form des Schlußsatzes, eben von B, angetastet worden ist. Nun kann es aber keinem zweifelhaft sein, daß auch die Einleitung ihre ursprüngliche Form nicht bewahrt hat. Es ist bereits bemerkt, daß sie nicht an die Subscriptio anknüpft. Völlig unvermittelt beginnt der Verfasser, ohne auch nur anzudeuten, wie er dazu kommt das Leben Polycarps zu erzählen. Hier müssen etliche Bemerkungen fortgefallen sein, und zwar Bemerkungen persönlicher Art, in denen Pionius sich über seine Absichten näher aussprach, und es springt in die Augen, daß hier für ihn der Ort war, sich über die Offenbarung, die er gehabt hatte, weiter auszulassen. Es ist aber nicht unwahrscheinlich, daß Pionius an dieser Stelle auch auf Irenäus zu sprechen gekommen war. Er kannte, wie aus der Vita selbst hervorgeht, jedenfalls das Hauptwerk des Irenäus, speziell die Stelle, an der dieser über sein Verhältnis zu Polykarp spricht, III, 3, 4. In der Vita selbst ist von Irenäus nicht die Rede; um so näher liegt es anzunehmen, daß er in der Einleitung von ihm gehandelt hatte, da sich sein Zeugnis doch kaum umgehen ließ. Wir begreifen dann die Digression in B. B verkürzte die Einleitung der Vita, weil sie mit dem Tatbestand, den er vorfand, nicht mehr stimmte, aber

die Bemerkungen über Irenäus, die ihn interessierten, wollte er nicht missen, er brachte sie daher unter, so gut oder schlecht er konnte. Die Übereinstimmung zwischen der Subscriptio B und der Vita erklärt sich nun so, daß B nicht selbständig das Urteil des Pionius über Polykarp auf Irenäus übertrug, sondern daß Pionius in der Einleitung der Vita, die B benutzte, die Abhängigkeit des Irenäus von Polykarp so charakterisiert hatte, daß er dabei den Standpunkt Polykarps mit einer Wendung bezeichnete, die er nachher in der Vita selbst wiederholte. Die Glaubwürdigkeit der Nachricht, daß Irenäus zur Zeit des Todes Polykarps in Rom gewilt habe, werden wir demnach nach dem Urteil abzuschätzen haben, das wir über Pionius gewinnen.¹

Nach allem was sich bis jetzt über Pionius als Verfasser des großen Sammelwerkes über Polykarp herausgestellt hat, wird man es gewiß erstaunlich finden, daß dieser Mann in der Subscriptio zu dem Martyrium eine so schlecht erfundene Geschichte vorgetragen haben soll, wie bisher allgemein darin gefunden ist. Man nimmt an, Pionius sage, er habe auf Grund einer Offenbarung des Polykarp das Martyrium dieses Heiligen in einem vom Alter fast zerstörten Exemplare („nearly worn out“, Lightfoot, III, 428) gefunden. Nun brauchte wahrlich kein Geist vom Himmel herabzusteigen, um einem Verehrer Polykarps ein Exemplar des Martyriums in die Hände zu spielen. Denn dieses kann weder unbekannt noch selten gewesen sein, da es ja von der Gemeinde in Smyrna in Form eines Sendschreibens an alle katholischen Gemeinden veröffentlicht war. Freilich mag es immerhin einige Schwierigkeiten gehabt haben, ein völlig zuverlässiges Exemplar aufzutreiben und als solches will Pionius das Exemplar, das er abgeschrieben hat, doch offenbar charakterisieren, wenn er seinen Stammbaum aufstellt. Wir freuen uns noch heute, wenn wir von einem Texte eine möglichst alte Handschrift finden und sind geneigt einer solchen Handschrift einen höheren Kredit zu gewähren, als sie manchmal verdient. Aber ist es eine Empfehlung für die eigene Abschrift, wenn man sagt, sie beruhe auf einer vom Alter beinah zerstörten Vorlage? Macht nun aber Pionius seine Vorlage selbst wirklich so gar alt? Wenn er nun doch einmal schwindelte, so würde ich zum mindesten erwarten, daß er erklärte, er habe direkt das Exemplar des Irenäus abgeschrieben, das wäre denn doch auf jeden Fall ein relativ altes Exemplar gewesen. Nun aber schiebt er zwischen sich und Irenäus zwei Mittelglieder ein! Wir wissen

¹ Vgl. Harnack, Chronologie I, S. 331f.

nicht, wer Gaius und Sokrates gewesen sind oder gewesen sein sollen, ich wenigstens sehe nicht, was uns das Recht gäbe, den genannten Gaius mit dem von Eusebius H. E. II, 25, 6 erwähnten Schriftsteller zu identifizieren. Wir können folglich auch nicht wissen, wie viel etwa immer der eine als der andere jünger gewesen oder gedacht ist. Aber stellen wir uns einmal Irenäus, Gaius und Sokrates als Repräsentanten dreier aufeinander folgender Generationen vor, was nach Analogie des Verhältnisses zwischen Polykarp und Irenäus am nächsten liegt, so würde die Vorlage des Pionius nur dann sehr alt erscheinen, wenn wir ihn selbst von Gaius durch viele Generationen getrennt dächten. Das mögen wir ja tun, aber es ist doch nicht wahrscheinlich, daß der vermeintliche Fälscher diesen Eindruck hervorrufen wollte. Wollte er, wie Lightfoot annimmt, für den im Jahre 250 gestorbenen Märtyrer Pionius gehalten werden, so könnten wir uns seine Vorlage nur als relativ jung vorstellen.

Hierzu kommt ein zweites, noch schwereres Bedenken. Wenn die Offenbarung des Polykarp an Pionius lediglich darin bestand, daß er ihm befahl, das Exemplar des Sokrates aufzusuchen, um es abzuschreiben, wie konnte Pionius dann in der Subscriptio sagen: *συναγαγὼν αὐτὰ*? Der Ausdruck deutet doch so bestimmt wie möglich auf eine Vereinigung verschiedener Bestandteile, was Pionius zum Überfluß noch durch einen Vergleich klar macht, indem er an seine Tätigkeit den Wunsch knüpft, daß der Herr Jesus Christus auch ihn mit seinen Ausgewählten in sein himmlisches Reich versammeln möge. Nun aber haben wir ja gesehen, daß Pionius nichts anderes getan hat, als daß er mit dem Martyrium und der Vita Polycarpi die Schriften Polykarps, soweit sie noch auffindbar waren, zu einem Sammelwerk vereinigte. Es bezieht sich also in dem Satzteil *συναγαγὼν αὐτὰ ἤδη χεδὼν ἐκ τοῦ χρόνου κεκηκῶτα* das Pronomen gar nicht auf die Kopie des Martyriums, sondern auf die Schriften Polykarps, die Pionius gesammelt hat. Nun wird auf einmal auch der Ausdruck *χεδὼν ἐκ τοῦ χρόνου κεκηκῶτα* klar. Wir lesen nämlich in der Vita c. 12, wie wir oben S. 267 gesehen haben, daß die Bibliothek Polykarps bei seinem Tode von den Heiden geplündert worden sei. Da ist es denn begreiflich, wenn von den verschleuderten Schriften Polykarps insgesamt gesagt wird, sie seien von der Zeit schon recht mitgenommen gewesen.

Diese durch die Ausdrücke der Subscriptio selbst und den ganzen Zusammenhang der Dinge mit Notwendigkeit geforderte Erklärung beweist, daß wir auch in A nicht die ursprüngliche Form der Subscriptio zu erkennen haben: *ἀναζητήσας αὐτὰ* kann nicht richtig überliefert sein,

es muß für αὐτὰ ursprünglich ein Objekt gestanden haben, welches es ermöglichte das folgende αὐτὰ nach συναγαγών so zu verstehen, wie wir es getan haben, etwa (mit allem Vorbehalt): ἀναζητήσας τὰ Πολυκάρπου συγγράμματα φανερώσαντός μοι αὐτοῦ . . . συναγαγεῖν αὐτά. Die Änderung — sie hätte natürlich geschickter gemacht werden können — mußte mit Notwendigkeit erfolgen, sobald das Sammelwerk aufgelöst wurde, denn nun war ja die ursprüngliche Fassung der Subscriptio unverständlich geworden, ebenso wie B den hinfällig gewordenen Satz καθὼς δηλώσω ausschied.

Wir können nun auch die Frage beantworten, die wir oben noch offen lassen mußten: B hat das Sammelwerk nicht mehr vollständig vorgefunden, es waren davon nur noch das Martyrium und die Vita zusammengeblieben, denn B hat ja bereits die abgeänderte Form ἀναζητήσας αὐτά vorgefunden, die sich durch die Auflösung des Sammelwerkes erklärt hat. B hat nun auch noch das innere Band, das Vita und Martyrium zusammenhielt, zerschnitten, indem er die Subscriptio A überarbeitete und die Einleitung der Vita verstümmelte. Bald sind beide dann auch äußerlich getrennt und gesondert überliefert worden: Beweis der Parisinus, in welchem wir die Vita in der Rezension von B, das Martyrium aber mit der Subscriptio A lesen, wodurch nun nachträglich die oben aufgestellte Vermutung bestätigt wird, daß der Verfasser des Menologiums die beiden Stücke nicht mit einander verbunden vorgefunden habe.

Nachdem wir die äußere Beschaffenheit des Werkes des Pionius und seine Überlieferungsgeschichte, soweit es möglich war, aufgehell't haben, können wir nun die Untersuchung über seine Person unter wesentlich anderen Voraussetzungen, als bisher geschehen ist, beginnen. Die schwere Beschuldigung, die auf ihm lastete, nämlich daß er, wie Zahn es ausgedrückt hat, über die Auffindung des Martyrium Polycarpi offenbar trügerische Angaben gemacht habe (Götting. gel. Anz. 1882 S. 297), ist nun hinweggeräumt, denn was wir jetzt mit gutem Grunde als die eigene Angabe des Pionius ansehen dürfen, bietet nach keiner Seite Anstoß: er hatte den Plan gefaßt, mit einer Biographie des h. Polykarp die erhaltenen Dokumente seines Lebens und Denkens zu vereinigen und diesen Plan auf eine Eingebung des Heiligen zurückgeführt, eine Aussage, an deren subjektiver Wahrhaftigkeit einen Zweifel zu erheben wir gewiß kein Recht haben, solange nicht anderweitige Verdachtsmomente hervorgetreten sind.

Pionius hat in der Subscriptio zu dem Martyrium Polycarpi keinerlei

Andeutungen über seine Person gegeben. Sein Name stimmt mit dem des Presbyters der Gemeinde Smyrna überein, der in der decianischen Verfolgung an dem Todestage Polykarps gefangen genommen und nicht lange darauf hingerichtet wurde. Das Martyrium dieses Pionius ist in lateinischer Übersetzung erhalten und von Ruinart in den *Acta sincera* abgedruckt; neuerdings ist auch das griechische Original von O. v. Gebhardt in dem Archiv für slavische Philologie, Bd. XVIII, 1896, S. 156ff. veröffentlicht worden (wiederholt in *desselben Acta martyrum selecta* 1902, S. 96ff.). Ist unser Autor mit diesem Märtyrer identisch? Das ist die Frage, die wir im folgenden untersuchen werden.

Ist der Pionius der Subscriptio nicht der Märtyrer, so bestehen zwei Möglichkeiten: entweder es liegt eine zufällige Homonymität vor oder aber ein Fälscher hat sich den Namen des Märtyrers angemahnt. Das letztere ist die herrschende Meinung.

Aber wenn der angebliche Fälscher für den Märtyrer Pionius gehalten werden wollte, so hat er seine Absicht nicht allzu deutlich gemacht. Nicht einmal den Titel eines Presbyters der Gemeinde von Smyrna hat er sich beigelegt, der ihm doch auf jeden Fall ein treffliches Relief gegeben haben würde. Wie sollte aber wohl der gewöhnliche Leser durch den bloßen Namen auf den Märtyrer geführt werden, der kaum in weiteren Kreisen bekannt gewesen sein dürfte?¹

An eine Namensfälschung werden wir daher nur dann denken können, wenn das was als das eigentliche Werk des Pionius uns er-

¹ Eusebius spricht von ihm im Anschluß an die Auszüge, die er aus dem Martyrium Polycarpi mitteilt (H. E. IV, 15, 47). Er fand das Martyrium Pionii in einer alten Sammlung, in der es auf das Martyrium Polycarpi folgte. Aus seinen Worten ἐν τῇ αὐτῇ δὲ περὶ αὐτοῦ γραφῇ καὶ ἄλλα μαρτύρια συνήπτο κατὰ τὴν αὐτὴν Σμύρναν πεπραγμένα ὑπὸ τὴν αὐτὴν περίοδον τοῦ χρόνου τῆς τοῦ Πολυκάρπου μαρτυρίας hat man geschlossen, daß Eusebius gemeint habe, das Martyrium des Pionius sei dem des Polykarp gleichzeitig gewesen. Aber die angeführten Worte gehen eben auf das Martyrium Pionii selbst zurück und an der Stelle steht erstens, daß die Verfolgung, der Pionius zum Opfer fiel, unter Decius stattfand und zweitens geht aus ihr hervor, daß Pionius mit seinen Gefährten den Todestag Polykarps als einen Festtag beging. Wie hätte also Eusebius, der das Martyrium in seine eigene Sammlung von Martyrien aufgenommen hatte und in seiner Kirchengeschichte eine genaue Inhaltsangabe davon gibt, ein solches Mißverständnis begehen können? Er will eben nur hervorheben, daß an demselben Orte und zu derselben Jahreszeit wie Polykarp auch Pionius mit seinen Genossen den Märtyrertod gelitten habe. Nun steht zwar in Hieronymus' Übersetzung der Chronik des Eusebius „Persecutione orta in Asia Polycarpus et Pionius fecere martyrium“, aber weder Syncellus noch die armenische Übersetzung erwähnen an diesem Orte den Pionius (s. Schöne, *Eusebii Chronicorum quae supersunt*, II, p. 170). Der Fehler gehört also lediglich dem Hieronymus an.

halten geblieben ist, eben die Vita Polycarpi, eine solche Annahme rechtfertigt. Und diese ist nun, wie schon angedeutet, selbst Forschern, die sonst ihre Stärke mehr in der Bejahung als in der Verneinung suchen, so wundersüchtig und unglaublich erschienen, daß sie einen Presbyter des dritten Jahrhunderts nicht für ihren Verfasser halten mögen. Man würde sie am Ende gar in die Zeit des Symeon Metaphrastes gesetzt haben, wenn nicht schon der Verfasser des Apokritikos, Macarius Magnes, Kenntnis von ihr oder doch von den in ihr erzählten Wundergeschichten gehabt hätte.¹ Die Zeit des Macarius steht freilich nicht ganz fest. Duchesne hatte ihn auf Grund zweier in der Schrift selbst enthaltener Daten in das vierte Jahrhundert gesetzt,² worin ihm bereits der Patriarch Nicephorus im achten Jahrhundert vorangegangen war, der mehrere Abschnitte aus dem Apokritikos, einem zu seiner Zeit schon ziemlich verschollenen Buche, mitteilt.³ Es heißt nämlich IV, 5, daß seit dem Auftreten Jesu dreihundert und mehr, und IV, 2, daß seit Paulus dreihundert Jahre vergangen seien. Aber diese Angaben beziehen sich gar nicht auf die Zeit des Macarius. Macarius bekämpft nämlich in seinem Buche einen Philosophen, den er wörtlich zitiert. Diesem aber gehören jene chronologischen Notizen an. Sie beweisen also für die Zeit des Macarius gar nichts, sondern nur für die des Philosophen, den man mit dem Verfasser der φιλαλήθειαι λόγοι, Hierocles, hat identifizieren wollen. Lightfoot und andere erkennen in dem Verfasser des Apokritikos den Bischof Macarius von Magnesia, der auf der sogenannten Eichensynode im Jahre 403 als Ankläger gegen den von Johannes Chrysostomus eingesetzten Bischof Herakleides von Ephesos auftrat (Mansi, III, 1142). Jedenfalls gehörte Macarius dem Priesterstande an, das beweist Nicephorus, der in dem Kodex des Macarius sein Bild fand, das ihn in der Priesterstola darstellte. Man wird ihn aber auch deswegen schwerlich später ansetzen dürfen, weil er doch nicht allzu lange nach seinem Gegner geschrieben haben wird, wenn man auch einen Zeitraum von 50 bis 100 Jahren wird offen halten müssen. Also gerade für das, was den modernen Forschern den Hauptanstoß in der Vita bietet, die Wundergeschichten, ist etwa die Wende des vierten zum fünften Jahrhundert als terminus ante quem sicher gestellt.

Können sie auf keinen Fall 150 und mehr Jahre jünger sein? Wunder

¹ Macarii Magnetis quae supersunt, III, 24, ed. Blondel, Paris 1876.

² De Macario Magnete, 1877. p. 10.

³ Dom Pitra, Spicilegium Solesmense I, p. 302 ff.

sind weit weniger für Zeiten als für Individuen und Menschenkreise charakteristisch. An Visionen, Regenwunder, Feuerbeschwörungen und wunderbare Heilungen wird heute so gut geglaubt wie in den ältesten Zeiten des Christentums, und wiederum haben schon früh aufgeklärte Christen anerkannt, daß die Geisteskraft, die im apostolischen Zeitalter Wunder wirkte, erloschen sei. Origenes glaubt zwar die Spuren der alten Kraft noch zu bemerken, aber doch eben nur die Spuren und bei wenigen (Migne, t. XI c. 745 u. 1432) und daß er nicht viel davon hält, zeigen die Worte ἐκλέλοιπε τὰ πλείστα τῶν ἑξαιρέτων χαρισμάτων, Chrysostomus aber sagt, daß Wunder völlig und längst aufgehört hätten: πάλαι ἐκλέλοιπεν (t. LXII, c. 465); im Anfange seien auch Unwürdigen χαρίσματα zuteil geworden, aber in der Gegenwart würden sie auch Würdigen nicht mehr gegeben (t. LI, c. 81). Aber gleichzeitig erzählen die Zeitgenossen von Martinus und Ambrosius Wunder, die hinter den vom Heiland selbst berichteten nicht zurückstehen. Und was für Dinge tischt gar Hieronymus von den Heiligen Hilarion und Antonius auf! Auch Augustin behandelt das Problem, das die Gläubigen zu allen Zeiten beunruhigt, warum denn in der Gegenwart keine Wunder mehr geschehen. Er hat dieselbe Antwort wie Chrysostomus, daß Wunder nicht mehr nötig sind, weil der Glaube fest gegründet sei, aber er erzählt nichtsdestoweniger an demselben Orte eine Reihe von Wundern, z. T. als eigene Erlebnisse, die ganz von der Art sind, wie die von dem Biographen des Ambrosius erzählten (De civitate Dei, XXII, c. 8).

Nicht das also kann gegen die Autorschaft des Märtyrers Pionius eingewendet werden, daß in der Vita Wunder erzählt werden, die Frage kann nur sein, ob die Art der erzählten Wunder mit dem Charakter seiner Zeit vereinbar sind.

An nicht weniger als fünf Stellen der Vita werden Visionen erwähnt (c. 3, 10, 17, 20, 21). Visionäre hat es zu jeder Zeit in der Kirche gegeben. Hier mag erinnert werden an das, was Harnack in dieser Zeitschrift (III, 177) über den Zeitgenossen des Märtyrers Pionius Cyprian zusammengestellt hat. Wir wissen aber nicht nur durch Cyprian selbst, daß auch in seiner Umgebung Visionen nichts seltenes waren, auch die Leidensgeschichten der gleichzeitigen Märtyrer bezeugen es. Ungleich wichtiger aber für unsern Zweck ist es, daß von dem Märtyrer Pionius selbst berichtet wird, er habe Visionen gehabt. „An dem Tage vor dem Geburtstag Polykarps,“ heißt es in seinem Martyrium, „sah Pionius, daß sie (d. h. er wie vier andere Gläubige) an diesem Tage gefangen genommen werden sollten.“ Das stimmt vortrefflich zu dem, was Pionius

in der Subscriptio zu dem Martyrium Polycarpi von sich sagt. Ganz ähnlich aber heißt es in dem Martyrium Polycarpi von diesem selbst, daß er drei Tage vor seiner Gefangennahme in einem Gesicht gesehen hätte, wie sein Kopfkissen von Feuer verzehrt wurde, woraus er schloß, daß er lebendig verbrannt werden würde. Die Visionen in der Vita dürften also eher für als gegen die Autorschaft des Märtyrers Pionius sprechen.

Von den Wundern im eigentlichen Sinne, die dem Verfasser aus dem Leben Polykarps bekannt sind, ist eins aus seiner Jugendzeit. In Abwesenheit seiner Herrin hat er alle Vorräte ihres Hauses an die Armen verschenkt. Aber auf sein Gebet schickt der Herr seinen Engel, der alle Gefäße wieder füllt, wie die Gefäße der Witwe von Sarepta (c. 5). Ein ähnliches Wunder soll er später als Bischof in dem Hause eines armen Amtsgenossen Daphnos in Teos durch Handauflegung verrichtet haben (c. 25). Man darf gewiß nicht behaupten, daß solche Legendenbildung sich erst im Laufe des vierten Jahrhunderts hätte vollziehen können. Es könnte z. B. an die Verwandlung von Wasser in Öl erinnert werden, die nach Eusebius (H. E. VI, 9) auf Grund ununterbrochener mündlicher Überlieferung von dem h. Narcissus in Jerusalem erzählt wurde, der im Jahre 212, nach der Versicherung seines Nachfolgers Alexander in einem Alter von 116 Jahren, sein Bischofsamt niederlegte. Man darf auch nicht übersehen, daß in den erzählten Geschichten gelegentlich ein persönlicher Zug hervortritt, der nicht nach Erfindung eines einzelnen aussieht. So wird c. 27 erzählt, als Polykarp einst mit einem Diakonus Camerius in einer Herberge übernachtet habe, sei ihm ein Engel des Herrn erschienen und habe ihn aufgefordert, die Herberge zu verlassen, weil sie alsbald einstürzen werde. Aber der schlaftrunkene Gefährte hat keine Lust der Aufforderung zu folgen, und als der Engel zum zweitenmal gewarnt hat, sagt er: ich traue Gott, daß, solange du da bist, die Wand nicht einstürzen wird. Da antwortet Polykarp mit einem gewissen Humor: auch ich traue Gott, aber der Wand traue ich nicht. — Auch die Weise, wie „der Engel des Herrn“ verwendet wird, erscheint mir altertümlich, besonders in der zweiten Geschichte, wo er als $\acute{o} \epsilon\pi\iota \tau\acute{o} \kappa\eta\mu\epsilon\acute{\iota}\omicron\nu \tau\eta\varsigma \delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\omega\varsigma \acute{\alpha}\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\varsigma$ bezeichnet wird; man wird an den Engel im Teiche Bethesda (Joh V, 4) erinnert.

Zwei andere Wunder gehören zu den typischen Zeichen der ältesten christlichen Zeit: eine Dämonenbeschwörung (c. 28) und ein Regenwunder (c. 29). Durch Gebet und Kniebeugung, unter Assistenz der ganzen Gemeinde, wird der Himmel bewogen, den ersuchten Regen zu

geben (ταῦτα αὐτοῦ εὐχαμένον ὁ οὐρανὸς ἔδωκεν ὑπὸν). Wer dächte dabei nicht an die legio fulminatrix und den Ausruf Tertullians: quando non geniculationibus et ieiunationibus nostris etiam siccitates sunt depulsae? (Ad Scap. c. 4). Die ganze Erzählung trägt einen durchaus zeitgemäßen Charakter und stimmt auch darin mit Tertullians Angaben überein, daß die heidnische Bevölkerung sich an den christlichen Bischof wendet und durch die Not gezwungen wird Gott die Ehre zu geben (λιμῷ γὰρ πιεζόμενοι τὴν παρὰ πόδας ἀνάγκην ἔβλεπον, ὅτε καὶ ἓνα θεὸν εἶναι διὰ μόνης κραυγῆς ἐκφωνεῖν ἠναγκάζοντο c. 30). Denn daß die Heiden sich in solchen Fällen der Not wohl an die Christen wandten, deutet offenbar auch Tertullian an, wenn er hinzufügt: tunc et populus acclamans deo deorum, qui solus potens, in Iovis nomine deo nostro testimonium reddidit.

Das Regenwunder wird auch von Macarius Magnes berichtet (III, 24). Es ist lehrreich, diesen Bericht mit der Erzählung der Vita zu vergleichen. Macarius entfaltet in einer pretiösen Darstellung seine rhetorischen Künste, aber alle charakteristischen Züge der Geschichte sind bei ihm verschwunden. Er erzählt nicht, daß Polykarp erst auf das inständige Bitten der Heiden sich zur Fürbitte entschließt, er weiß nichts von der Assistenz der Gemeinde, nichts von der Kniebeugung. Bei ihm tritt Polykarp auf, weil er die Not der Bevölkerung sieht, er legt unter Gebet „gewissermaßen die Hände auf die verbrannte Frucht“ und wendet so plötzlich alles wieder zum Guten. Die Handauflegung, die zu der naiven, ursprünglichen Vorstellung dieses Wunders gar nicht paßt, die aber von Macarius nicht wörtlich, sondern in einem eigentümlich übertragenen Sinne verstanden wird, worauf hier nicht näher eingegangen werden kann, ist für diesen so sehr die Hauptsache, daß ihm die Erzählung der Vita gar nicht deutlich vor Augen gestanden haben kann, ja man ist versucht zu glauben, daß er eine andere Version der Geschichte gekannt hat, da er sie als einen Beweis für die Wirkung der Hand verwertet, wozu die Vita schlechterdings keinen Anlaß bietet.

Zugleich aber ist das Wunder bei Macarius gesteigert. Denn da nun der Regen im Übermaß vom Himmel strömt, so streckt Polykarp seine Arme in die Luft und macht der neuen Pläge ein Ende. Hiervon weiß die Vita nichts. Aber darum sind wir gewiß nicht berechtigt, mit Zahn (G. G. A. 1882, S. 292) eine Verstümmelung unserer Handschrift anzunehmen, da die Erzählung, wie sie in ihr vorliegt, durchaus abgerundet erscheint. Es ist viel wahrscheinlicher, daß eine spätere Zeit sich mit der einfachen Behebung der Trockenheit nicht begnügte, sondern

das Wunder, so zu sagen, verdoppelte. Mit Macarius stimmen die Menaeen und das Menologium des Basilius überein. Es ist beachtenswert, worauf schon Duchesne S. 8 Anm. 2 hingewiesen hat, daß zwei von den drei Wundern, die sie erwähnen, dieselben sind, die auch Macarius hervorhebt. Die Vermutung dürfte berechtigt sein, daß hier ein gemeinschaftlicher, von der Vita verschiedener Bericht zu Grunde liegt.

Wie die Erzählung von dem Regenwunder kann auch die von der Beschwörung einer Feuersbrunst durch Polykarp (c. 28f.) sehr wohl auf Polykarps Zeit selbst zurückgehen.

Daß der Glaube an die Kraft des Geistes, der die Entstehung solcher Wundergeschichten, wie wir sie in der Vita finden, notwendig zur Folge haben mußte, im zweiten Jahrhundert allgemein lebendig war,¹ braucht hier nicht auseinandergesetzt zu werden. Wohl aber ist es am Platze auf die besonderen Zeugnisse hinzuweisen, die wir für das pneumatische Leben Polykarps und den mythenbildenden Trieb in der Gemeinde von Smyrna besitzen.

Von der Vision, die Polykarp selbst vor seiner Gefangennahme hatte, ist bereits die Rede gewesen. Dem gesteigerten Gemütszustande, in dem Polykarp nach seiner Gefangennahme zwei Stunden ununterbrochen betet, möchte ich nicht so viel Bedeutung wie Weinel beilegen (Die Wirkungen des Geistes, S. 82). Aber wichtig ist eine Stelle in dem Briefe des Ignatius an Polykarp c. 2: διὰ τοῦτο καρρικὸς εἶ καὶ πνευματικὸς ἵνα τὰ φαινόμενά σου εἰς πρόσωπον κολακεύῃς, τὰ δὲ ἄοράτα αἶτει, ἵνα σοι φανερωθῇ, ὅπως μηδενὸς λείπῃ καὶ παντὸς χαρίσματος περισσεύῃς. Es ist gewiß richtig, wie Weinel annimmt (S. 187), daß hier nicht an das Schauen himmlischer Dinge gedacht ist, aber es ist eine einseitige Deutung, wenn man, wie derselbe Weinel tut, unter den unsichtbaren Dingen lediglich das Innere der Menschen versteht. Allerdings ist in dem Zusammenhang des Textes von dem Verkehr des Bischofs mit seiner Gemeinde die Rede, aber der Ausdruck ist allgemein gehalten und auf eine weitere Deutung berechnet. Polykarp soll überall da, wo die Erkenntnis des fleischlichen Menschen aufhört, auf eine höhere Offenbarung hoffen. Dabei ist ganz gewiß auch an Visionen gedacht, die ja als das gewöhnliche Mittel der Mitteilung des Geistes angesehen wurden. Unter diesem Gesichtspunkt ist auch die sehr grob klingende Mahnung αἰτοῦ κύνεσιν πλείονα ἢς ἔχεις (c. 1, 3) zu stellen. Es ist nicht

¹ Man vgl. z. B. Iren. II, 32, 4 oder Iustin, Ap. II, 6 und dazu die Belege bei Otto.

die natürliche Einsicht, sondern das geistgewirkte Verständnis gemeint. Das wird aus Justin, Dial. cum Tryph. c. 39 klar, wo die Gaben des Geistes, die jeder Christ nach seiner Würdigkeit empfängt, aufgezählt werden: $\delta\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \gamma\alpha\rho\ \lambda\alpha\mu\beta\acute{\alpha}\nu\epsilon\iota\ \kappa\upsilon\nu\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$, $\delta\ \delta\acute{\epsilon}\ \beta\omicron\upsilon\lambda\eta\varsigma$, $\delta\ \delta\acute{\epsilon}\ \iota\varsigma\chi\upsilon\omicron\varsigma$, $\delta\ \delta\acute{\epsilon}\ \iota\acute{\alpha}\sigma\epsilon\omega\varsigma$, $\delta\ \delta\acute{\epsilon}\ \pi\rho\omicron\gamma\nu\acute{\omega}\sigma\epsilon\omega\varsigma$, $\delta\ \delta\acute{\epsilon}\ \delta\iota\delta\alpha\kappa\alpha\lambda\iota\alpha\varsigma$, $\delta\ \delta\acute{\epsilon}\ \phi\acute{o}\beta\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$, eine charakteristische Umprägung von Jes 11, 1—3.

Aber den stärksten Beweis, daß die Wundergeschichten in der Vita aus dem Geist der Smyrnaer Gemeinde hervorgegangen sind, liefert das Martyrium Polycarpi. Dieses schreibt ihm sowohl das $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\ \pi\rho\omicron\gamma\nu\acute{\omega}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ wie $\iota\acute{\alpha}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ zu. „Jedes Wort, das er aus seinem Munde ausgehen ließ, ist in Erfüllung gegangen und wird in Erfüllung gehen“, heißt es c. 16. Daß er seine Sandalen nicht selbst zu lösen pflegte, weil die Gläubigen sich beeiferten seine Haut zu berühren, erfahren wir c. 13. Das hat Weinel richtig verstanden und mit Act 19, 12 ($\acute{\omega}\varsigma\tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\pi\iota\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \acute{\alpha}\theta\epsilon\nu\omicron\upsilon\nu\tau\alpha\varsigma\ \acute{\alpha}\pi\omicron\phi\acute{\epsilon}\rho\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \acute{\alpha}\pi\omicron\ \tau\omicron\upsilon\ \chi\rho\omega\tau\omicron\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \kappa\omicron\upsilon\delta\acute{\alpha}\rho\iota\alpha\ \eta\ \kappa\iota\mu\iota\ \kappa\iota\nu\theta\iota\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\pi\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\tau\tau\epsilon\sigma\theta\alpha\iota\ \acute{\alpha}\pi' \alpha\upsilon\tau\omega\nu\ \tau\acute{\alpha}\varsigma\ \nu\acute{o}\sigma\omicron\upsilon\varsigma\ \tau\acute{\alpha}\ \tau\epsilon\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\alpha\ \tau\acute{\alpha}\ \pi\omicron\nu\eta\rho\acute{\alpha}\ \acute{\epsilon}\kappa\pi\omicron\rho\epsilon\upsilon\acute{\epsilon}\sigma\theta\alpha\iota$) in Verbindung gebracht (S. 218). Von der erregbaren Phantasie der Gemeindemitglieder zeugen die Beobachtungen, die sie vor und bei dem Tode Polykarps machen. Als Polykarp in das Stadion tritt, hören sie eine Stimme vom Himmel (c. 9). Das Feuer scheint ihnen den Leib des Märtyrers wie ein Gewölbe oder ein windgeschwelltes Segel zu umgeben, ohne ihn zu verzehren, und sie nehmen einen Duft wahr wie von Weihrauch oder irgend einem andern der kostbarsten Gewürze (c. 15). Der brennende Holzstoß aber wird von dem Blute des Heiligen gelöscht, dem der Henker mit dem Schwerte den Garaus macht.

Nun ist ja freilich das Martyrium dem Verdacht der Unechtheit nicht entgangen, aber dieser Verdacht ist bereits von Lightfoot so gründlich widerlegt worden, daß es nicht nötig ist für seine Echtheit von neuem einzutreten. Es genügt hier darauf hinzuweisen, daß die Erzählung der wunderbaren Vorgänge bei dem Tode Polykarps jedenfalls kein Bedenken erregen dürfen. Denn der Glaube daran kann sich sehr wohl sogleich bei den Augenzeugen gebildet haben oder doch unmittelbar nach dem Tode des Heiligen in der Gemeinde entstanden sein. Die Wahrnehmung eines wunderbaren Wohlgeruchs wird ja auch in dem Schreiben der Märtyrer von Lyon bei dem Tode der dortigen Glaubenshelden bezeugt. Daß das Feuer seinen Leib völlig unentstellt gelassen habe, wird auch von dem Märtyrer Pionius erzählt. In der Darstellung macht sich dabei allerdings der Einfluß des Martyrium Polycarpi be-

merkbar, aber das ändert doch nichts an dem Glauben der Augenzeugen, sondern es ist nur gewöhnlich und natürlich, daß der Glaube an neue Wunder aus dem Glauben an alte Wunder entsteht.

Es ist nun allerdings ein eigener Zufall, daß uns das Martyrium Polycarpi gerade durch den Mann erhalten ist, der auch das Leben Polykarps verfaßt hat. Aber auf den Gedanken, daß etwa beides Produkte desselben Fälschers wären, ist doch noch niemand gekommen. Wollte man aber dies annehmen, so wäre man gerade dadurch genötigt, die Entstehung der Vita in das dritte Jahrhundert zu setzen, da ja Eusebius das Martyrium kennt und zum großen Teil in seine Kirchengeschichte aufgenommen hat. Aber Eusebius scheint die Rezension des Pionius, jedenfalls sein Corpus Polycarpianum nicht gekannt zu haben, und jener Gedanke kann nicht ernstlich in Betracht gezogen werden. Wohl aber wäre denkbar, daß der Verfasser der Vita das Martyrium interpoliert habe; und in der Tat ist eben dies die Meinung Lightfoots (I, 644).

Unter den in dem Martyrium berichteten Wundern hat immer eins, das ich noch nicht erwähnt habe, besonderen Anstoß erregt, nämlich, daß mit dem Blute, dem das Schwert des Henkers den Weg öffnete, eine Taube herausgeflogen sei: καὶ τοῦτο ποιήσαντος (τοῦ κομψέκτορος) περιστερὰ καὶ πλῆθος αἵματος ἐξῆλθεν. Die Worte περιστερὰ καὶ fehlen in dem Auszug des Eusebius. Dadurch ist der Gedanke an eine Interpolation nahegelegt. Da nun auch in der Vita von der wunderbaren Erscheinung einer Taube berichtet wird, so glaubt Lightfoot annehmen zu müssen, daß von dem Verfasser dieser die Taube in das Martyrium eingesetzt sei. Diese Annahme aber beruht auf der Voraussetzung, daß die Vita das Werk eines Fälschers sei, und diese Voraussetzung gründet sich wiederum ganz besonders auf die darin erzählten Wunder. Haben nun aber diese Wunder nicht in der Phantasie des Erzählers, sondern in dem Glauben seiner Zeitgenossen und deren Vorfahren ihren Ursprung, so fällt die Voraussetzung, die dazu geführt hat in dem Verfasser der Vita den Interpolator des Martyriums zu sehen. Wir haben also, wie die übrigen Wunder in der Vita, so auch das Wunder von der Taube auf seinen Ursprung zu prüfen.

Es wird nun in der Vita c. 21 erzählt, daß als nach dem Tode des Bukolos eine große Menge in der Kirche zusammengekommen war, die Herrlichkeit des himmlischen Lichtes alle umblitzte und einige Brüder wunderbare Gesichte sahen. So sah einer um das Haupt Polykarps eine weiße Taube und um diese einen Lichtkreis. Etwas ganz

Ähnliches erzählt Eusebius nach der Überlieferung von einem Zeitgenossen des Märtyrers Pionius: nach dem Tode des römischen Bischofs Anteros unter Gordian sei Fabian zum Bischof gewählt, weil eine Taube sich auf sein Haupt niedergelassen habe (H. E. VI, 29, 3). Feuer und Taube als Verkörperungen des heiligen Geistes sind ja uralte christliche Vorstellungen. Warum sollte man bei Polykarp weniger als bei Fabian an alte Sage denken? Keinenfalls aber steht die Geschichte mit den Anschauungen des dritten Jahrhunderts in Widerspruch.

Ist nun kein zwingender Grund vorhanden, diese Geschichte für eine willkürliche Erfindung des Erzählers zu halten, so ist andererseits die Verwendung des Motivs in dem Martyrium davon so verschieden, daß eine einheitliche Konzeption des Gedankens an den beiden Stellen ausgeschlossen scheint. Auf der einen Seite wird der Gemeinde durch das Symbol des heiligen Geistes ihr berufener Führer angezeigt, auf der andern ist die Taube die freigewordene Seele des Märtyrers. Aber die Seele des Christen ist durch den Geist geheiligt, er hat ja den Geist empfangen, ja seine Seele ist geradezu selbst heiliger Geist. De Rossi bemerkt, daß auf vorkonstantinischen Inschriften die Seelen der Verstorbenen nicht selten spiritus sancti genannt werden (Inscr. Christ. I, p. CX). Nun war den Christen durch die Taufgeschichte die Überzeugung gegeben, daß der Geist in Gestalt einer Taube sichtbar werden könne. Hatte jeder Christ den Geist, so war es doch eine uralte Vorstellung, daß der Märtyrer in ganz besonderer Weise des Geistes teilhaftig werde. So erkennt der Märtyrer Hermes, daß er zum Martyrium berufen ist, daran, daß in einer Vision eine schneeweiße Taube sich auf sein Haupt niederläßt, von da in seine Brust hinabsteigt und ihn durch die Eucharistie stärkt (Ruinart Acta sincera, Passio S. Philippi c. 13). Etwas Ähnliches wie von Polykarp wurde von der Märtyrerin Eulalia erzählt. Um ihren Tod zu beschleunigen, sog sie die Flamme des Scheiterhaufens ein, worauf man aus ihrem Munde eine schneeweiße Taube zum Himmel entschweben sah. „Spiritus hic erat Eulaliae,“ sagt Prudentius (Peristephan. hymn. III, 164). Vielleicht noch bezeichnender drückt sich das Missale Gothicum (Mabillon, de liturgia Gallicana p. 224) darüber aus: „maiestas tua exaltatum virginis *spiritum*, quem *adsumpsit per flammam*, suscepit per columbam.“ Gewiß ist es die Wiederholung eines alten Bildes, das sich nach Kraus (Roma Sotterranea p. 204) in einer spanischen Handschrift des 12. Jahrhunderts findet, auf welchem man Tauben am blauen Himmel fliegen sieht, mit der Beischrift ‘Animae interfectorum’.

Eine Parallele zu dem Martyrium Polycarpi hat man in der Erzählung Lucians von dem Tode des Peregrinus Proteus gefunden. Lucian behauptet, er habe etlichen Dummköpfen aufgebunden, daß er aus dem Scheiterhaufen, in den sich Peregrinus gestürzt, einen Geier zum Himmel habe auffliegen sehen (c. 39). Es ist ganz gewiß nicht anzunehmen, daß Lucian eine Parodie auf den Märtyrertod Polykarps habe schreiben wollen, und Lightfoot, der mit dem Gedanken liebäugelt, wagt ihn doch nicht festzuhalten (I, 606f.). Aber eine gewisse Verwandtschaft in der Anschauung der Heiden und Christen wird man anerkennen müssen. Die Gläubigkeit der Zuhörer Lucians zeigt, daß das, was er ihnen vortrug, einer verbreiteten Vorstellung entsprach. Man hat mit Recht auf den von Herodian IV, 2 geschilderten Brauch bei der Leichenbestattung der römischen Imperatoren hingewiesen, nach welchem man von dem Scheiterhaufen einen Adler auffliegen ließ, der nach dem Glauben der Römer die Seele des Kaisers zum Himmel trug. Artemidor (ed. Hercher p. 112) spricht als von einer alten Sitte davon, daß man verstorbene Könige und Große überhaupt auf Adlern reitend darstelle. Es ist also die römische Sitte gewiß hellenistischen Ursprungs. War es nun eine verbreitete heidnische Vorstellung, daß die Seelen der Könige und Großen der Welt auf Adlerfittigen entschwebten, so ist es leicht begreiflich, wie sich in christlichen Kreisen dazu als Widerspiel die Vorstellung bildete, daß die Seele eines wahren Großen, dem der Scheiterhaufen, auf dem er lebendig verbrannt wurde, in einem ganz anderen Sinne zum Ruhm gereichte als dem römischen Imperator der kostbar geschmückte Holzstoß, auf der sein Leichnam aufgebahrt wurde, in Gestalt einer Taube aufwärts steige.

Man wird daher eine Interpolation in dem Martyrium nicht ohne zwingenden Grund annehmen dürfen. Einen solchen aber kann man nicht in dem Schweigen des Eusebius erkennen. Denn Eusebius hat auch sonst zweifellos Ursprüngliches ausgelassen, wie c. 15, wo es von dem Körper des Märtyrers heißt: καὶ ἦν μέγαν οὐχ ὡς ἀπὲρ καιομένη, ἀλλ' ὡς ἄριστος ὀπτύμενος ἢ ὡς χρυσὸς καὶ ἄργυρος ἐν καμίνῳ πυρούμενος, die Worte ὡς ἄριστος ὀπτύμενος ἢ, die sehr anschaulich das, was das Martyrium sagen will, ausdrücken, nämlich daß die Gestalt des Märtyrers durch das Feuer in keiner Weise verändert sei. Offenbar schwebt der originelle Vergleich schon im Vorhergehenden bei dem wunderlichen Ausdruck vor, daß die Flamme eine Art Gewölbe gebildet habe (τὸ πῦρ καμάρας εἶδος ποιῆσαν). Da Eusebius in der Kirchengeschichte ja doch nur Auszüge aus dem Martyrium gibt, so durfte er

sich wohl berechtigt fühlen, derartige kleine Züge, die ihm als Schriftsteller oder Theologen anstößig waren, zu unterdrücken.

Vergleichen wir nun aber die Vorstellungen, mit denen die erhitzte Phantasie der Gemeinde den Tod des Heiligen umgab, mit den Erscheinungen, die nach der Vita vor seiner Wahl zum Bischof in der versammelten Menge sich ereigneten, wie der eine die weiße Taube schaute, ein anderer Polykarp auf dem Bischofsthule sitzen sah, ehe er sich noch darauf gesetzt hatte, während er einem dritten wie ein Soldat mit einem roten Riemen gegürtet schien und wieder andere noch andere Gesichte hatten, so sehen wir, meine ich, daß wir es hier mit volkstümlichen Überlieferungen zu tun haben, die aus demselben Nährboden hervorgegangen sind wie die Schilderungen in dem Martyrium.

Spuren lokaler Tradition treten aber ganz bestimmt in der Kenntnis von Orten, Verhältnissen und Personen hervor, die der Verfasser der Vita namhaft macht. An zwei Stellen wird das Ephesische Tor erwähnt,¹ das zweite Mal aber wird damit eine weitere Ortsbestimmung verbunden, die nur von einem Ortskundigen herrühren kann. Es wird erzählt, daß der Bischof Bukolos auf dem Kirchhof vor dem Ephesischen Tor begraben sei, und zwar ἔνθα νῦν μυσίνη ἀνεβλάττηεν μετὰ τὴν ἀπόθεσιν τοῦ σώματος Θρασέου τοῦ μάρτυρος. Das νῦν verträgt sich schlecht mit dem nachfolgenden Aorist. Es wird nicht zu kühn sein anzunehmen, daß nach μυσίνη ein ἦ ausgefallen ist. Daß Thraseas in Smyrna bestattet war, sagt Polykrates von Ephesus in dem Briefe an den Bischof Viktor von Rom: Θρασέας ἐπίσκοπος καὶ μάρτυς ἀπὸ Εὐμενείας, ὃς ἐν Σμύρνῃ κεκοίμηται (Eus. H. E. V, 24, 5). Ob Thraseas in Smyrna den Tod erlitten hat oder ob seine Gebeine nach Smyrna überführt sind, wissen wir nicht. Jedenfalls hat seine Beisetzung an der Seite des Bukolos nach dem Tode Polykarps stattgefunden, denn Polykrates nennt ihn nach Polykarp, und Apollonios, der Bestreiter der Montanisten, hatte ihn als einen Märtyrer aus der Zeit der montanistischen Bewegung erwähnt (H. E. V, 18, 13).

C. 27 werden beiläufig als Nachfolger Polykarps Papirius und Camerius erwähnt: κατέστηεν δὲ ὁ Πολύκαρπος καὶ ἄλλους μὲν διακόνους, ἓνα δὲ ὦ ὄνομα Καμέριος, ὃς καὶ τρίτος ἀπ' αὐτοῦ μετὰ Παπίριον ἐπίσκοπος γεγένηται. Es wäre nicht zu verstehen, wozu diese beiden Namen

¹ C. 3 τὴν καλουμένην Ἐφεσιακὴν, Lightfoot ergänzt πύλην nach Analogie von Joh 5, 2. Schwieriger ist die zweite Stelle τὸ πρὸ τῆς Ἐφεσιακῆς βασιλείας κοιμητήριον, Ich gestehe, daß ich mit βασιλείας nichts anzufangen weiß. Wahrscheinlich liegt hier ein schweres Verderbnis vor.

angeführt sein sollten, wenn sie dem Verfasser der Vita nicht von der Tradition geboten waren, besonders der des Papirius, von dem weiter nicht die Rede ist und der offenbar nur als der bekanntere von beiden genannt wird, um den andern genauer zu fixieren. Nun wird aber von Polykrates an derselben Stelle unter den hervorragenden Männern der kleinasiatischen Kirche, ohne Angabe wo er begraben lag, ein Papirius genannt (ἐτι δὲ καὶ Παπίριον τὸν μακάριον).

Daphnus wird, wie wir gesehen, der Bischof genannt, in dessen Hause Polykarp ein Wunder verrichtete (c. 23). Einen Daphnus läßt Ignatius am Schluß des Briefes an die Smyrnäer grüßen: ἀσπάζομαι Ἀλκην τὸ ποθητόν μοι ὄνομα καὶ Δάφνον τὸν ἀσύγκριτον καὶ Εὐτεκνον. Mit Recht, scheint mir, bemerkt Lightfoot und schon vor ihm Halloix (p. 561), daß wahrscheinlich an beiden Stellen dieselbe Person gemeint sei.

Von der städtischen Verfassung zeigt der Verfasser der Vita, soweit er Gelegenheit dazu hat, richtige Vorstellungen. An der Spitze der städtischen Gemeinwesen in Asien steht der oder die Strategen, zu deren Funktionen in erster Linie die Berufung des Rates und der Volksversammlung gehört.¹ Dementsprechend ist es in der Vita der Strategie, der während einer großen Teuerung, als kein Korn mehr zu beschaffen ist, den Rat versammelt: καὶ μόλις τῶν τὴν βουλευτικὴν ἔχόντων τιμὴν συνηγμένων καὶ τοῦ στρατηγοῦ φάσκοντος μήτε ἔχειν εἶπον μήθ' ὅθεν πρίαίτο εὐρίσκειν (c. 29). Bei einer großen Feuersbrunst (c. 28) leitet der Strategie die Löschanstalten. Auch hier würde es nicht ungereimt sein, wenn das Oberhaupt der Stadt gemeint wäre, vielleicht aber ist der νυκτοστρατήγος zu verstehen, der für Smyrna bezeugt ist.²

Weisen diese kleinen Züge nach Smyrna und in die Zeit des Pionius, so werden wir an andern Stellen unmittelbar an ihn erinnert. Pionius ist uns kein Unbekannter, da wir die Beschreibung seines Leidens haben, der eigenhändige Aufzeichnungen zugrunde liegen. Der griechische Text bezeichnet das Martyrium geradezu als eine Schrift des Pionius: τὸ σύγγραμμα τοῦτο κατέλιπεν εἰς νοθεσίαν ἡμετέραν ἐπὶ τὸ καὶ νῦν ἔχει ἡμᾶς μνημόσυνα τῆς διδασκαλίας αὐτοῦ (c. 1). Der lateinische Übersetzer hat das nicht verstanden und den Text geändert: quibus vivus doctrinam infuderat passus ostendit exemplum (Ruinar, Acta sincera, ed. Ratisbon. p. 188). Daß aber die Märtyrer im Gefängnisse ihre letzten Schicksale

¹ Cf. Lévy, in Revue des Études grecques, t. XII, p. 268 ff. und Liebenam, Städteverwaltung im röm. Kaiserreiche, S. 286 ff.

² Cf. Lévy, p. 271.

niederschrieben, war nichts unerhörtes. So heißt es in der *Passio S. Perpetuae et Felicitatis* von der Perpetua: *Haec ordinem totum martyrii sui iam hinc ipsa narravit, sicut conscriptum manu sua et suo sensu reliquit* (s. *Acta martyrum selecta*, hgg. von O. von Gebhardt, S. 64). Ebenso schreiben die afrikanischen Märtyrer Montanus, Lucius und ihre Gefährten ihre Schicksale im Gefängnisse auf (s. Ruinart, p. 275 ff.). Aber während in diesen Martyrien die Aufzeichnungen der Märtyrer unverändert geblieben und von der übrigen Erzählung deutlich gesondert sind, ist das Martyrium des Pionius von den, übrigens gleichzeitigen, Herausgebern einheitlich überarbeitet worden, so daß das Ganze als Erzählung von einem Dritten erscheint. An einer Stelle aber liegt die ursprüngliche Form noch klar zu tage. Es wird in dem Martyrium erzählt, daß der Bischof der Gemeinde Euktemon sich dazu verstand zu opfern und Opferfleisch zu essen. Während nun vorher von den Märtyrern in der dritten Person gesprochen war, geht die Erzählung ganz unvermutet in die erste Person über: ἐλέγετο δὲ μετὰ ταῦτα ὅτι ἡξιώκει ὁ Εὐκτήμων ἀναγκασθῆναι ἡμᾶς (c. 18, 13).

Das Martyrium trägt in allen seinen Teilen den Charakter der Echtheit, der übrigens m. W. auch noch nie in Zweifel gezogen ist. Schon Eusebius hat es, wie aus seiner kurzen, aber präzisen Inhaltsangabe hervorgeht, in der Form gelesen, in der wir es besitzen. Nach den eben dargelegten Umständen kann man c. 2—18 (mit c. 19 beginnt das Verhör des Pionius vor dem Konsul, auf das die Hinrichtung selbst alsbald erfolgt) im wesentlichen als literarisches Eigentum des Pionius in Anspruch nehmen.

Wir können darnach den Pionius einigermaßen beurteilen. Er erscheint als ein Mann, den man zu den Gebildeten der Zeit rechnen muß. Er hat geographische Kenntnisse, hat auch selbst Palästina bereist und gibt von dem Toten Meer und seiner Umgebung eine zutreffende Schilderung (c. 4, 17 ff.). Er kennt den Homer — c. 4, 4 spielt er auf χ412 an — und bringt einen angesehenen Rhetor zum Schweigen. Als ihn nämlich der Rhetor Rufinus — *Ρουφῖνός τις τῶν ἐν τῇ ῥητορικῇ διαφέρειν δοκούντων*¹ — auffordert, seinen leeren Wahn aufzugeben, antwortet er: er werde schlimmer behandelt als Sokrates von den Athenern; jetzt sehe man nur Leute wie Anytos und Meletos, ob denn Sokrates, Aristides und Anaxarchos² auch einem leeren Wahn gehuldigt hätten,

¹ Wohl ein Nachkomme des Zeitgenossen des Älius Aristides (or. 26, p. 508 Dind. u. Philostrate. *Vitae Sophistarum* II, 25, 1).

² Auch von Tertullian *Apol.* c. 50 erwähnt. Celsus bei Origenes VII, 53 spielt ihn gegen die Christen aus.

weil sie Philosophie, Gerechtigkeit und Standhaftigkeit übten. Pionius ist durchaus das geistige Oberhaupt der Christen; den im Gefängnis ihn besuchenden Brüdern gibt er Argumente zur Widerlegung der Juden an die Hand, aber er ist nicht sicher, daß sie instande sein werden sich ihrer richtig zu bedienen. Es ist bezeichnend, wenn von den Herausgebern des Martyriums seine Aufzeichnungen als ein Denkmal seiner Lehre bezeichnet werden. Dies didaktische Moment tritt nun tatsächlich in dem Martyrium stark hervor. Mehr noch als sein und seiner Gefährten Schicksal zu erzählen scheint es Pionius darauf anzukommen, Ermahnungen und Überzeugungen zum Ausdruck zu bringen. Er tut dies in Form von Reden, die einen durchaus literarischen Charakter haben und die er so gewiß nicht gehalten hat.

Vergleicht man den Pionius des Martyriums mit dem Verfasser der Vita, so erscheint ohne Zweifel der Pionius des Martyriums ungekünstelter, einfacher und anziehender. Aber vorausgesetzt, daß beide identisch sind, so ist es nur natürlich, daß der Eindruck des Schriftstellers ein anderer ist, wenn er eine wohlüberlegte Studie über einen andern vorlegt als wenn er sich selbst in einer ergreifenden Situation darstellt. Charakteristisch aber ist es doch, wenn selbst in dieser Situation der Märtyrer seinen Gedanken und Empfindungen eine literarische Form gibt und der Reflexion keinen unbedeutenden Raum läßt. Darin unterscheiden sich ja diese Aufzeichnungen so wesentlich von denen der Perpetua oder des Lucius und Montanus.

Es ist bereits hervorgehoben, daß Pionius an dem Tage vor dem Geburtstage, d. h. dem Todestage Polykarps, ein Gesicht hatte, er werde an diesem Tage gefangen gesetzt werden. Dies Gesicht ist psychologisch nur so zu erklären, daß Pionius sich in Gedanken auf das lebhafteste mit Polykarp beschäftigt hatte und es ihm besonders ehrenvoll und wünschenswert erschien, gerade an diesem Tage für seine Gesinnung Zeugnis abzulegen. Wie wäre es auch anders denkbar als daß einem Manne, der mit so klarer Voraussicht und fester Entschlossenheit wie Pionius für seine christliche Überzeugung in den Tod geht, das Gedächtnis des ehrwürdigsten Märtyrers seiner Gemeinde ganz besonders teuer gewesen sei? Wenn nun überdies Pionius als ein Mann erscheint, der durch seine Bildung wohl befähigt war, dem Polykarp ein literarisches Denkmal zu setzen, wie das Corpus Polycarpianum es darstellte, wenn andererseits festgestellt ist, daß ein solches Denkmal unter dem Namen eines Pionius überliefert war, von dem wir die Reste in dem Martyrium und der Vita Polycarpi noch besitzen, wenn die Annahme, daß mit diesem Namen

eine Täuschung beabsichtigt gewesen sei, sich als unbegründet erwiesen hat, wenn endlich sich herausstellt, daß der Verfasser der Vita ein Smyrnäer war, so besteht offenbar von vornherein eine große Wahrscheinlichkeit, daß dieser eben der Märtyrer Pionius ist.

Vom allgemeinen gehe ich zum besonderen. Der Verfasser des Corpus hat wie der Märtyrer Pionius ein Gesicht gehabt, das durch das Andenken an Polykarp erregt ist. Wenn schon hieraus hervorgeht, daß Pionius nicht zu denen gehörte, die wie Chrysostomus der Meinung waren, daß die Wirkungen des Geistes in der Kirche längst aufgehört hätten, so haben wir außerdem in dem Martyrium des Pionius noch eine ausdrückliche Bemerkung, in der sein Glaube an die Fortdauer der Charismata in der Kirche sich ausspricht. Den Juden, die die Auferstehung Christi leugnen, macht er den Einwurf: Ποίου βιοθανοῦς ἀνθρώπου τῷ δνόματι τοκούτοις ἔτεσι δαιμόνια ἐξεβλήθη καὶ ἐκβληθήσεται; καὶ ὅσα ἄλλα μεγαλεῖα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ καθολικῇ γίγνεται (c. 13, 6). Die Erzählung der μεγαλεῖα in der Vita Polycarpi steht also nicht nur nicht mit den Anschauungen der Zeit, sondern auch nicht mit denen des Pionius im besonderen in Widerspruch.

In dem Anfang des Martyrium Pionii wird gesagt, daß Pionius Presbyter war: συνελήφθησαν Πιόνιος πρεσβύτερος usw. Er selbst bekennt in dem Verhör vor dem Prokonsul: Τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας εἰμὶ πρεσβύτερος (c. 19, 5). Darauf fragt der Prokonsul: Du bist ihr Lehrer? worauf Pionius antwortet: Ja, ich pflegte zu lehren. Ohne Zweifel ist auch der Verfasser der Vita Presbyter gewesen. Nachdem er nämlich erzählt hat, daß Bukolos den Polykarp zum Presbyter gemacht habe, um an ihm den besten Berater in den kirchlichen Vorträgen und einen Gehilfen in der Lehre zu haben,¹ charakterisiert er seine Lehrweise und sagt, er werde später auf seine Schrifterklärung kommen und Proben davon zum besten seiner, d. h. des Verfassers Nachfolger geben, damit sie die richtige Unterweisung in den heiligen und vom göttlichen Geist erfüllten Schriften ausüben könnten.²

Pionius ist unvermählt gestorben. Als er seine Kleider abgelegt hat, um sich an den Pfahl nageln zu lassen, freut er sich, daß Gott seinen Leib rein und unbefleckt erhalten hat, und dankt ihm dafür.³ Der

¹ Ὡς ἄρα γένοιτο αὐτῷ σύμβουλός τε ἄριστος τῶν κατὰ τὴν ἐκκλησίαν λόγων καὶ συλλειτουργός κατὰ τὴν διδασκαλίαν c. 17.

² Πῶς μὲν ἐρμήνευεν τὰς γραφὰς, εἰσαυθὶς ἀναθέμενοι διηγησόμεθα κάκεῖνα τά-ξαντες καὶ τοῖς μεθ' ἡμᾶς διακονήσασθαι τὴν τῶν ἁγίων καὶ θεοπνεύστων γραφῶν ὁρθὴν διδασκαλίαν c. 20.

³ Εἶτα κατανοήσας τὸ ἄγνόν καὶ εὐσχημον τοῦ σώματος ἑαυτοῦ πολλῆς ἐπλήσθη

Verfasser der Vita unterscheidet drei Stufen der ἀγνεία: die einmalige Ehe, die Witwenschaft, die absolute Enthalttsamkeit. Diese preist er über alles: ὁ δὲ τρίτος τῆς πανάθλου (l. πεντάθλου) ἀγνείας ἀσκητικὸς τρόπος τίναν οὐκ ἔχει ὑπερβολάς (c. 15). Er hat aber gegen das eheliche Leben auch seine Sorgen und Mühen einzuwenden, die er mit der Abneigung eines eingefleischten Junggesellen schildert. Besonders aber scheint ihm der Charakter der Frau ein friedliches und ruhiges Leben in der Ehe auszuschließen (c. 9).

Wir haben gesehen, daß Pionius das heilige Land bereist hatte. In der Vita Polycarpi findet sich eine Wendung, die ganz so klingt, als wenn der Verfasser Land und Leute des Orients aus eigener Anschauung gekannt habe. Als er erzählt, daß Polykarp aus dem Orient nach Asien gekommen sei, macht er die allgemeine Bemerkung: φιλομαθεῖς, εἰ καὶ τινες ἄλλοι, καὶ προσφυσὶς ταῖς θεαῖς γραφαῖς οἱ τὴν ἀνατολὴν οἰκοῦντες ἄνθρωποι (c. 6).

Wie Pionius seine Gedanken in die Form direkter Ansprachen kleidet, so führt auch der Verfasser der Vita die Personen gern in direkter Rede ein (c. 18. 23. 24. 28. 29. 30. 31. 32). Auch bei ihm treten die Spuren rhetorischer und philosophischer Bildung deutlich hervor. Sein Stil ist an manchen Stellen geziert und maniert, gelegentlich auch durch Anklänge an poetische Ausdrucksweise gefärbt. Ich gebe im folgenden eine kleine Auslese seiner Stilblüten: c. 5 πολυεχιδεῖς αὐτῇ ἀνεφύοντο λογισμοί. c. 6 τῆς ἀνατολικῆς ρίζης δεῖγμα ἔφερεν ἄνθος μέλλοντος ἀγαθοῦ καρποῦ. c. 7 ἐσταλμένος τῷ τε κατὰ τὸν νοῦν φρονήματι καὶ τῷ κατὰ τὸ σῶμα σχήματι, cf. c. 17 ἵνα ὅσω τις ὑπὸ τοῦ χρόνου λευκαίνεται τὴν κεφαλὴν, τοσοῦτω μᾶλλον ὑπὸ τοῦ λόγου λαμπρύνεται τὴν ψυχὴν. c. 9 οὐδεὶς βίου ὠραϊσμὸς ἀπὸ τῶν ἐπουρανίων κατῴκειεν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν. c. 16 ἄλματι κούφῃ καὶ εὐπετεῖ διαβήματι τοὺς προειρημένους ὑπερδραμῶν καὶ ὑπερπηδήσας ἄθλους (cf. Aesch. Pers. 305 πῆδημα κούφον ἐκ νεῶς ἀφῆλατο, Eur. Electra 438 πορεύων τὸν τὰς Θετίδος κούφον ἄλμα ποδῶν Ἀχιλῆ). c. 17 ἥ τε πρόδρομος τοῦ γήρους ἐπήνθει πολιά (cf. Soph. El. 43 οὐδ' ὑποπτέουσιν ὦδ' ἡγησμένον) καὶ λευκὴ τις ὑπὲρ κροτάφων θριεῖ ἤρχετο μειδιᾷν. Man wird geradezu an Ciceros Urteil über die asiatische Beredsamkeit erinnert: genera autem Asiaticae dictionis duo sunt, unum sententiosum et argutum, sententiis non tam gravibus et severis quam concinnis et venustis (Brut. § 325).

χαράς, ἀναβλέψας δὲ εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ εὐχαριστήσας τῷ τοιοῦτον αὐτὸν διατηρήσαντι θεῷ c. 21, 2.

Unverkennbar ist aber der Verfasser der Vita auch von der profanen Philosophie nicht unberührt geblieben. Schon Lightfoot hat auf eine Stelle hingewiesen, die im letzten Grunde auf Platos Schilderung der Seele im Phaedrus zurückgeht. Die an dieser Stelle entwickelte Anschauung des Verfassers tritt aber auch an andern hervor und ist für seine ganze Denkungsart bedeutsam. Aus ihr leitet er seine hohe Meinung von der Keuschheit ab. Polykarp erkannte, sagt er c. 9, daß der Askese die Freiheit eigentümlich ist, die nur wenigen zuteil wird, besonders aber dem, dem der Fittig der Seele von den Banden der Knechtschaft nicht gehemmt ist, der des Bürgerrechts im Himmel gewürdigt ist, da er nicht durch die Fessel der Ehe zur Erde hinabgezogen wird: διέγνω δὲ ὡς ἄρα οἰκεῖον ἀσκήσει ἐλευθερία, ἥτις περιγίνεται ὀλίγοις μὲν, μάλιστα [δὲ]¹ τῷ² ἀδούλωτον καὶ ἀπαραπόδιτον³ τῆς ψυχῆς εἰληφότι² παρὰ θεοῦ κεκτῆσθαι πτερόν, ὃς τὴν ὑπέργειον καὶ μᾶλλον εὐπρεπῇ⁴ ἡξίωται⁵ πολιτείαν μὴ κατασπώμενος ἐπὶ γῆς τῷ τοῦ γάμου δεσμῷ. Man wird an Phaedr. p. 246 D πέφυκεν ἡ πτεροῦ δύναμις τὸ ἐμβριθὲς ἄγειν ἄνω μετewρίζουσα, ἥ τὸ τῶν θεῶν γένος οἰκεῖ und p. 249 C διὸ δὴ δικαίως μόνῃ πτεροῦται ἡ τοῦ φιλοσόφου διάνοια erinnert. Im weiteren Verlauf wird die Vergleichung der Seele mit einem Gespann angewendet, aber abgeschwächt und nicht unwesentlich verändert. In der Jugend, heißt es, schäumt die natürliche Hitze wie junger Wein auf und reißt das Reinere, mit dem es sich vermischt, in die Sinnlichkeit hinein, wie ein Pferd sich dem Zügel zu entziehen und den Hals frei zu machen sucht, bis die leitende und beaufsichtigende Vernunft wie mit einem Zügel mit Wort und Überlegung es hemmt und zurückreißt und dem Gewieher ein Ende macht, indem es den ungeordneten und unvernünftigen Trieb in Ordnung bringt: κατὰ πᾶσαν γὰρ μετάβασιν ἡλικίας μετακίνησις τοῖς νέοις καὶ τοῦ φρονήματος γίνεται, ἀναζέοντος ὥσπερ οἴνου νέου τοῦ κατὰ τὴν ὥραν ἐμφύτου θερμοῦ ἀνακιρναμένου⁶ τε καὶ ἔλκοντος ἐπὶ τὸ καθαρώτερον τὴν ὕλην, καθάπερ ὑποζυγίου ἀφηνιᾶν καὶ ἀπαυχενίζειν ἐπιχειροῦντος, μέχρις ἂν ὁ ἐπιστάτης καὶ ἐπίσκοπος νοῦς καθάπερ χαλινῷ λόγῳ καὶ λογισμῷ ἀναχαιτίσει τε καὶ ἀνακόψει καὶ παύσει τὸν χρεμετισμὸν εἰς τάξιν

¹ δὲ fehlt in der Handsch.

² τοῖς — εἰληφότι die Handsch.

³ ἀπαραπόδιτον die Handsch., ἀπαρεμπόδιτον Lightf.

⁴ ὑπέργειον μᾶλλον καὶ εὐπετῇ die Handsch.

⁵ Lightf. möchte λαβεῖν oder ein ähnliches Wort ergänzen. Ist ein Infinitiv ausgefallen, so dürfte es πολιτεύεσθαι sein; wahrscheinlicher scheint es mir, daß der Akkusativ aus dem Genitiv verderbt ist.

⁶ ἀνακιρναμένου die Handsch., verbessert von Lightf.

ἀγαγὼν τὴν ἄτακτον καὶ ἄλογον ὁρμὴν. τότε δὲ ὁ νοῦς ἐργάζεται ταῦτα καὶ κατισχύει, ὅταν αὐτὸν θεία τις ἐπιφροσύνη καὶ παρουσία πνεύματος ἁγίου περιπαρῇ.¹ Offenbar ist hier die Seele nicht wie bei Plato dreigeteilt gedacht, denn τὸ καθαρώτερον wird man nicht auf θυμός beziehen dürfen, sondern sie zerfällt dem Verfasser in einen vernünftigen und unvernünftigen Teil, die miteinander im Kampf liegen. Der Ausdruck τὴν ἄτακτον καὶ ἄλογον ὁρμὴν aber entstammt der stoischen Terminologie. Deutlicher noch tritt der Einfluß der stoischen Psychologie an einer andern Stelle hervor, an der die Menschen, die der ehelichen Keuschheit ihr Leben geweiht haben, den gewöhnlichen Menschen gegenübergestellt werden: τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἀστάτους καὶ ἀορίστους καὶ ἀκρίτους ὁρμάς ἔχόντων καὶ, καθάπερ ἵπποι, θηλυμανούντων καὶ χρεμετιζόντων ἐπὶ τὰς τῶν πλησίον γαμετάς, μόνοι οἱ τὸν ἐπουράνιον νόμον καὶ λόγον θεοῦ ἔκδικον καὶ προασπιστὴν πάντων φόβῳ προσδεχόμενοι κριτὴν ἐνὶ τῷ διὰ τεκνογονίας ἀρκοῦνται γάμῳ (c. 15). Hier aber ist die philosophisch-profane Denkweise mit der christlich-religiösen in die allerengste Verbindung getreten. Ausdrücke und Grundanschauung sind stoisch: der λόγος ist der κριτής der ἀκριτοὶ ὁρμαί, wer sich von ihm leiten läßt, der beobachtet den νόμος, der das Wesen der φύσις ist. Wie nun an der ersten Stelle der ἐπίσκοπος νοῦς gewiß mit Rücksicht auf die Vorstellung von Christus als dem Seelenbischof gesetzt ist, so ist hier die philosophische Anschauung vollständig ins Christliche umgewendet. Durch die Einflechtung eines aus Jer 5, 8 entlehnten Bildes, das zugleich an Platos Phaedrus erinnert und, wie der Ausdruck χρεμετισμός zeigt, auch an der ersten Stelle vorgeschwebt hat, ist die religiöse Färbung der Stelle noch verstärkt.

Daß in dem Denken eines so gebildeten christlichen Schriftstellers die Logoslehre eine gebietende Stelle einnehmen mußte, ist selbstverständlich. Hierin aber stimmt wieder — und damit komme ich auf die einzelnen Übereinstimmungen in Ausdrücken und Wendungen zwischen dem Martyrium Pionii und der Vita Polycarpi — der Verfasser der Vita mit Pionius überein.

Auf die Frage, welchen Gott er verehere, antwortet Pionius c. 8, 3 τὸν θεὸν . . . ὃν ἐγνώκαμεν διὰ τοῦ λόγου αὐτοῦ Χριστοῦ, dieselbe Antwort gibt Sabina c. 9, 6. In der Vita heißt es von Polykarp c. 13 ἐν τῇ διδασκαλίᾳ αὐτοῦ πρὸ πάντων ἦν τὸ τοὺς ἀκούοντας εἰδέναι περὶ θεοῦ . . . καὶ ὅτι οὗτος εὐδόκησεν τὸν ἴδιον λόγον υἱὸν ἐκ τῶν οὐρα-

¹ So die Handschrift. Es wird zu lesen sein περιεστράπτῃ.

νῶν καταπέμψαι, ebenso c. 31 εὐδόκησας πέμψαι τὸν λόγον σου ἐπὶ τῆς γῆς.

Die auf II Petr 3 gegründete Vorstellung, daß die Welt im jüngsten Gericht durch Feuer untergehen wird, ist allgemein rezipiert. Gleichwohl kann man nicht sagen, daß die Wendung, der wir in der Vita c. 24 begegnen, τὴν μεγάλην διὰ πυρὸς κρίσιν, eine ausgeprägte Formel sei, der man mit einiger Regelmäßigkeit überall, wo bei kirchlichen Schriftstellern von dem Gericht die Rede ist, begegne. Genau denselben Ausdruck wendet Pionius in dem Martyrium an dem Ende einer Rede an die Smyrnäer an, nachdem er auf eine geradezu rationalistische Weise bewiesen hat, daß die Erde verbrennen müsse: διὸ δὴ μαρτυρούμεθα ὑμῖν περὶ τῆς μελλούσης διὰ πυρὸς γίνεσθαι κρίσεως ὑπὸ θεοῦ διὰ τοῦ λόγου αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ (c. 4, 24).

Schon aus dem Martyrium Polycarpi geht hervor, daß das Verhältnis zwischen Christen und Juden in Smyrna äusserst gespannt war. Die Juden brüllten mit den Heiden um die Wette und verlangen, daß Polycarp den wilden Tieren vorgeworfen werde (c. 12). Als er zum Feuer-tode verurteilt wird, sind sie es besonders, die von allen Seiten Holz zu einem Scheiterhaufen heranschleppen (μάλιστα Ἰουδαίων προθύμως, ὡς ἔθος αὐτοῖς, εἰς ταῦτα ὑπουργούντων c. 13). In der Rede, die Pionius nach seiner Gefangennahme auf dem Markt an die Smyrnäer richtet, in der er sich mit besonderer Bitterkeit gegen die Juden wendet, sagt er: τίνων οὖν καταγελῶσιν οἱ Ἰουδαῖοι ἀσυμπαθῶς; εἰ γὰρ καὶ ἐχθροὶ αὐτῶν ἔσμεν, ὡς φαίν, ἀλλὰ ἄνθρωποι, ἔτι ἀδικηθέντες (c. 4, 8). Ebenso warnt er im Gefängnis die Brüder auf das eindringlichste, als er hört, daß einige von ihnen von den Juden in ihre Synagoge gerufen werden (c. 13). In Übereinstimmung hiermit findet sich in der Vita eine bitterböse Bemerkung gegen die Juden. Bei Gelegenheit der Schilderung der Feuers-brunst, die von Polycarp gelöscht wird, heisst es, daß die Juden unter dem Vorwande, dem Feuer Einhalt tun zu können, regelmäßig die Häuser plünderten (c. 28).

Die Rede des Pionius an die Smyrnäer in dem Martyrium beginnt: Ἄνδρες οἱ ἐπὶ τῷ κάλλει Σμύρνης καυχώμενοι (c. 4). Ebenso redet in der Vita Polycarp die Smyrnäer an: Ἄνδρες οἱ τῆςδε τῆς περικαλλοῦς πόλεως κάτοικοι (c. 30). Das Lob der Schönheit Smyrnas war in der Kaiserzeit ein Gemeinplatz (vgl. die zahlreichen Belegstellen bei Light-foot), aber die ganz gleiche Anwendung davon ist doch bemerkenswert.

Eine charakteristische Übereinstimmung der Ausdrucksweise ist auch die folgende. Es ist oben von der wunderbaren Errettung Polykarps aus

einem baufälligen Hause die Rede gewesen, die in der Vita erzählt wird. Da sagt sein Begleiter Camerius zu Polykarp: Πιστεύω τῷ θεῷ ὅτι σοῦ ἐνθάδε ὄντος ὁ τοίχος οὐ μὴ πέσῃ, worauf Polykarp: κἀγὼ τῷ θεῷ πιστεύω, ἀλλὰ τῷ τοίχῳ οὐ πιστεύω (c. 27). In dem Martyrium Pionii wird erzählt, wie die Heiden, die Pionius lieb haben, ihm zusetzen, seinen Glauben abzuschwören, um sich das Leben zu erhalten. Dabei gebrauchen sie das Argument: Καλὸν ἐστὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ φῶς τοῦτο βλέπειν. Pionius antwortet: Κἀγὼ λέγω ὅτι καλὸν ἐστὶ τὸ ζῆν, ἀλλ' ἐκείνο κρεῖσσον ὃ ἡμεῖς ἐπιποθοῦμεν (c. 5).

Eine sprachlich merkwürdige Wendung findet sich in der Vita c. 12. Es wird erzählt, daß Polykarp als Diakon wie Stephanus Griechen und Juden und auch die Haeretiker widerlegt habe. Darum habe Bukolos, der Bischof, ihn zu bewegen gesucht, auch in der Kirche die Katechese zu übernehmen: Πολλάκις δ' αὐτὸν προτρέψας καὶ παρακαλέσας ὁ Βουκόλος μόλις ἔπεισε πρὸς τὸ καὶ αὐτὸν ὑπὸ κυρίου παιδευθῆναι καὶ ἐν ἐκκλησίᾳ τὸν τῆς κατηχήσεως ποιῆσασθαι λόγον. Das übersetzt Lightfoot: And many a time did Bukolus, by exhortation and encouragement, with difficulty persuade him to allow himself to be disciplined by the Lord and to give catechetical discourses in church. Es ist klar, daß diese Übersetzung formal und sachlich gleich unzulässig ist; πρὸς kann nicht von ἔπεισε abhängen und die beiden Glieder, καὶ αὐτὸν παιδευθῆναι und τὸν τῆς κατηχήσεως ποιῆσασθαι λόγον stehen in einem inneren Gegensatz zu einander. Rein grammatisch liegt es am nächsten πρὸς τὸ in finalem Sinne zu fassen, wie c. 31 τοῖς διακόνοις ἐκέλευε παραγγέλλειν πάντας σπουδῇ πάλιν χρῆσασθαι πρὸς τὸ μίαν ἐκ πολλῶν ἀνενεχθῆναι δέσιν oder in dem Martyrium Pionii c. 15: κραζόντων αὐτῶν μεγάλῃ φωνῇ· Χριστιανοὶ ἐσμεν, καὶ χαμαὶ ῥιπτόντων ἑαυτοὺς πρὸς τὸ μὴ ἀπενεχθῆναι εἰς τὸ εἰδωλεῖον (vgl. auch 9, 3). Aber diese Annahme widerspricht durchaus dem Zusammenhange. Denn offenbar soll doch Polykarp gerade deswegen auch in der Kirche lehren, weil er in den Debatten mit den Andersgläubigen gezeigt hat, daß er selbst den Herrn zum Lehrer hat. πρὸς steht also kausal und diese Bedeutung läßt sich ebenso wie die finale aus der Grundbedeutung: „mit Rücksicht darauf“ wohl ableiten, aber gewöhnlich ist, so viel ich weiß, die Verbindung des Infinitivs mit der Präposition in diesem Sinne nicht. Ich wenigstens bin nicht imstande Belege dafür anzuführen außer einem. Der Gedanke, daß der Lehrer in der Kirche das lehrt, was er selbst vom Herrn gelernt hat, wird von Pionius auch in dem Martyrium ausgesprochen: ἐγὼ γὰρ τῷ ἐμῷ διδασκάλῳ πειθόμενος . . . ἀγωνίζομαι μὴ ἀλλάξαι ἃ πρῶτον ἔμαθον, ἔπειτα

καὶ ἐδίδαξα (c. 4, 7). Aber auch der kausale Gebrauch der Präposition πρὸς findet sich genau so in dem Martyrium. Als Pionius und seine Gefährten in dem Gefängnis waren, so wird dort erzählt (c. 11), bemerkten die Gefängniswärter, daß sie das, was ihnen von den Gläubigen gebracht wurde, nicht nahmen. Da sie aber von dem, was jene bekamen, reichliche Geschenke zu empfangen gewohnt waren, so wurden sie darüber erzürnt, und in ihrem Zorn warfen sie jene in das Innere des Gefängnisses, weil sie nicht die gesamten Gaben behielten (ὠργίσθησαν οὖν οἱ δεσμοφύλακες ἐπιφιλανθρωπεύομενοι ἐκ τῶν ἐρχομένων αὐτοῖς καὶ ὀργισθέντες ἔβαλον αὐτοὺς εἰς τὸ ἐσώτερον, πρὸς τὸ μὴ ἔχειν αὐτοὺς τὴν κύμασαν φιλανθρωπίαν c. 11, 4). Als sie ihnen dann das Übliche gaben, tat es dem Vorsteher des Gefängnisses leid und er wollte sie wieder in den vorderen Teil des Gewahrsames bringen. —

So haben wir denn den Märtyrer Pionius auch in einzelnen charakteristischen Redewendungen der Vita Polycarpi wieder erkannt. Nachdem nun von allen Seiten die Identität des Verfassers der Vita und des Märtyrers und Presbyters Pionius sich ergeben hat, wird es vielleicht nicht schwer fallen, den eigentlichen Grund zu entkräften, der die Forscher seit Tillemont verhindert hat, diese Identität anzuerkennen. Denn der eigentliche Grund ist, daß das Bild, das Pionius von Polykarp entworfen hat, so ganz anders aussieht, als man nach den kurzen, aber inhaltschweren Bemerkungen des Irenäus über Polykarp erwarten müßte. Es ist so verschieden davon, daß Duchesne der Meinung ist, Pionius könne den Irenäus nicht gekannt haben. „Si enim Irenaeum vel Eusebium legisset, aliam nobis Polycarpi vitam texuisset,“ sagt Duchesne p. 39 Anm. 12. Aber es läßt sich unwiderleglich zeigen, daß Pionius den Irenäus gelesen hat. Wenn wir von dem oben erwähnten Verhältnis zwischen der Subscriptio B zu dem Martyrium Polycarpi, deren Verfasser sich auf die Schriften des Irenäus beruft, und dem Werke des Pionius absehen und uns lediglich an die Vita selbst halten, so finden wir in dieser ein Urteil über Polykarps Brief an die Philipper, das wörtlich mit dem des Irenäus übereinstimmt: Φανερά δὲ ὅποια ἦν (nämlich τὰ Πολυκάρπου συγγράμματα) ἐκ τῶν ἐφευρισκομένων, ἐν οἷς καὶ πρὸς Φιλιππησίους ἡ ἐπιστολὴ ἱκανωτάτῃ ἦν Vita, c. 12 = ἔστι δὲ καὶ ἐπιστολὴ Πολυκάρπου πρὸς Φιλιππησίους ἱκανωτάτῃ Iren. III, 3. 4. Daß aber dies Urteil direkt aus Irenäus entlehnt ist, geht daraus hervor, daß die Übereinstimmung sich auch auf den Zusammenhang erstreckt, in den das Urteil an beiden Stellen eingefügt ist. Irenäus kennt, wie der Brief an Florinus (bei Eus. H. E. V, 20) zeigt, mehrere Schriften von Polykarp,

ebenso wie Pionius. Er hebt aber gerade den Brief an die Philipper heraus, weil dieser ihm für die Lehre Polykarps besonders charakteristisch erscheint. Diese Lehre aber gilt ihm, als direkt von den Aposteln überkommen, für alle Christen vorbildlich, daher fährt er unmittelbar fort: ἐξ ἧς καὶ τὸν χαρακτῆρα τῆς πίστεως αὐτοῦ καὶ τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας οἱ βουλόμενοι καὶ φροντίζοντες τῆς ἑαυτῶν σωτηρίας δύνανται μαθεῖν. Dies Urteil erscheint, abgeblaßt, bei Pionius zur Hälfte in den angeführten Worten wieder, zur andern Hälfte ist es ausgesprochen in den Worten, mit denen kurz vorher der Bericht über Polykarps Lehre und Schriften eingeleitet wird: ἐδόθη οὖν ὑπὸ Χριστοῦ τὸ μὲν πρῶτον διδασκαλίᾳ ὁρθῆς ἐκκλησιαστικὸς καθολικὸς κανὼν. Wie aber von Irenäus fast unmittelbar die apostolische Glaubensregel angeschlossen wird, die ihm durch Männer wie Polykarp verbürgt erscheint, so folgt in der Vita eine gedrängte Darstellung der Lehre Polykarps (c. 13), die ohne sich mit Irenäus zu decken doch im Grunde auch ein kurzgefaßtes Glaubensbekenntnis ist.

Aber in einem Punkte unterscheidet sich Pionius von Irenäus. Während Irenäus sagt, daß Polykarp seine Lehre von den Aposteln empfangen habe (ὑπὸ ἀποστόλων μαθητευθείς), bemerkt Pionius, sie sei ihm von Christus gegeben. Was soll man dazu sagen? Der Widerspruch ist an sich interessant genug; es ist der alte Gegensatz, der durch die christliche Kirche hindurchgeht von Paulus und den Uraposteln an: auf der einen Seite Autoritätsglaube, auf der andern unmittelbare innere Überzeugung. Aber darauf kommt es hier nicht an. Pionius, der den Irenäus kennt und respektiert, denn er eignet sich ja sein Urteil über Polykarps Schriften an, der, wenn wir für ihn den Inhalt der jüngeren Subscriptio des Martyriums in Anspruch nehmen, anerkannte, daß Irenäus mit Polykarp verkehrt hatte, ignoriert gleichwohl seine Aussage, die das Wichtigste enthält, was überhaupt über das Leben Polykarps zu sagen war, ja im geraden Gegensatz zu ihm behauptet er, daß Polykarp, von seinem Vorgänger Bukolos als Nachfolger designiert, von der Gemeinde und dem Klerus gewählt und von den benachbarten Bischöfen in sein Amt eingesetzt sei; daß auch Bukolos Vorgänger gehabt, von denen der erste von Paulus bestellt worden sei. Wie will man das anders erklären, als daß Pionius im Besitz einer gesicherten Tradition war, gegen die eine noch so hochverehrte anders geartete literarische Autorität nicht den leisesten Zweifel aufkommen ließ? Tertullian folgt dem Zeugnis des Irenäus, Eusebius nimmt es in seine Kirchengeschichte auf, Hieronymus wandelt in denselben Pfaden und die Autorität des

Irenäus beherrscht unbestritten die literarische Überlieferung. Natürlich! Aber in Smyrna wußte man es anders und, wie wir ohne jedes Bedenken sagen dürfen, besser. Denn wie hätte wohl die Erinnerung eines Verkehrs ihres Bischofs mit dem Evangelisten Johannes in der Gemeinde so bald untergehen sollen, wie würde nicht vielmehr das Gerücht davon ins ungemessene gewachsen sein? Und wie hätte wohl ein Fälscher, der die Version des Irenäus kannte, den Bischof den er verherrlichen wollte, seiner höchsten Autorität, der unmittelbaren Einsetzung durch die Apostel, entkleiden sollen? *Aliam nobis texuisset vitam Polycarpi!*

Aber wie man darüber auch denken mag, so läßt sich die Tatsache, daß Polykarp einen Vorgänger in der Person des Bukolos hatte, auf keine Weise aufheben.¹ Der Verfasser der Vita gibt, wie wir gesehen, den Ort an, wo Bukolos begraben lag: neben der Stelle, wo man den Thraseas beigesetzt hat, da, wo der Myrtenbaum emporgesproßt ist. Von diesem Myrtenbaum heißt es in den *Menaeen* und dem *Menologion* des Basileios (M. P. G. 117 c. 300), daß er heilkräftig gewesen sei. Davon weiß Pionius offenbar noch nichts, denn es ist nicht anzunehmen, daß er etwas derartiges verschwiegen hätte, nur das spontane Aufwachsen des Baumes scheint ihm wunderbar vorgekommen zu sein. Gesetzt der Verfasser wäre wirklich ein Fälscher, wie man angenommen hat, wie wäre er dazu gekommen, einen solchen Zug zu erfinden? Es läßt sich schlechterdings kein Motiv ausdenken, weder wenn er ein Smyrner war — er würde sich ja einfach lächerlich gemacht haben — noch wenn er keiner war. Steht aber fest, daß Bukolos der Vorgänger Polykarps war, so ist die Behauptung des Irenäus, daß Polykarp von Aposteln in sein Amt eingesetzt worden sei, gerichtet.

Müssen wir Bukolos als eine historische Person in Anspruch nehmen, so ist das für Strataeas, den Pionius als den ersten Bischof bezeichnet, durchaus zweifelhaft. Aber sicherlich ist der Umstand, daß Pionius trotz der Autorität des Irenäus darauf verfiel, Nachforschungen nach den

¹ Bukolos hat auch einen Platz in den *Menaeen* unter dem 6. Februar gefunden. Hier und in dem *Menologium* des Basilios ist die Tradition über das Verhältnis Polykarps zu dem Apostel Johannes einfach auf Bukolos übertragen: dieser sei des Johannes Schüler gewesen und von ihm zum Bischof gemacht. Der Einfluß unserer Vita zeigt sich in der Bemerkung, Bukolos habe mit prophetischem Geiste vorauserkant, daß Polykarp sein Nachfolger sein werde. — Wenn auch Suidas und noch Nikephoros Kallistou (III, 34) Polykarp als Nachfolger des Bukolos bezeichnen, so beruht das gewiß auf menologischer Tradition und diese geht ohne Zweifel in letzter Instanz auf Pionius zurück. Leider fehlt in dem Parisinus 1452 zwischen f. 37 und 38 seit alter Zeit der Quaternio, der die Heiligen des 6. Februar umfaßte.

Vorgängern Polykarps anzustellen, ein schönes Zeichen von Selbständigkeit und von geradezu objektiv historischem Interesse. Wie nun aber Pionius von einem Verkehr auch des Bukolos mit Johannes nicht das Geringste weiß, so knüpft er die ganze Reihe der Bischöfe von Smyrna an die Person des Paulus; denn Strataeas ist nach ihm der Bruder des Timotheus und Schüler des Paulus. Hieraus aber dürfen wir schließen, daß man überhaupt in Smyrna von irgend welcher Beziehung des Johannes zu der Gemeinde nichts zu erzählen wußte. Stand es aber so, so wird man in Smyrna auch von einem Aufenthalt des Johannes in Ephesus nichts gewußt oder doch an die Ephesinische Legende nicht geglaubt haben.

Es ist aber nötig, Pionius Bemerkung über seine Nachforschungen nach den Vorgängern Polykarps genau zu prüfen, da ihr Wortlaut und daher auch ihre Erklärung nicht unbestritten ist.

Nachdem Pionius von dem Aufenthalte des Apostels Paulus gesprochen hat, sagt er: μετὰ δὲ τὴν τοῦ ἀποστόλου ἄφιξιν διεδέξατο ὁ Στραταίας τὴν διδασκαλίαν καὶ τινες τῶν μετ' αὐτὸν ὦν τὰ μὲν ὀνόματα, πρὸς δὲ δυνατόν εὐρίσκειν, οἵτινες καὶ ὅποιοι ἐγένοντο, ἀναγράφωμαι· τὸ δὲ νῦν ἔχον σπεύσωμεν ἐπὶ τὸν Πολύκαρπον.

Man hat Anstoß an der Wendung τινες τῶν μετ' αὐτόν genommen und für μετ' αὐτόν lesen wollen μετ' αὐτοῦ. Aber diese so naheliegende Änderung ist im höchsten Maße übereilt. Man muß nur den Zusammenhang richtig überlegen. Pionius will das Leben Polykarps erzählen, er greift aber weiter zurück bis zu den ersten Anfängen der christlichen Gemeinde in Smyrna. Auf diese Weise ist er dazu geführt worden, den ersten Bischof der Gemeinde zu nennen. Zwischen Strataeas und Polykarp lagen mehrere Bischöfe, wie viele, das wissen wir nicht. Auch ihnen hat Pionius nachgeforscht, aber wenn er das, was er über sie in Erfahrung gebracht hat, an diesem Ort hätte erzählen wollen, so würde er von seinem eigentlichen Vorsatz abgezogen sein. Er begnügt sich daher damit, nur auf die Tatsache hinzuweisen, daß auf Strataeas noch mehrere Bischöfe vor Polykarp folgten, und verspricht von ihnen später zu berichten. Das ist allerdings etwas ungeschickt ausgedrückt, aber wenn man ändern will, so kann man höchstens τῶν nach τινέσς streichen. Aber ich glaube, daß dieses psychologisch wohl begründet ist. Pionius scheint gar nicht alle Namen der ehemaligen Leiter der Gemeinde mehr haben feststellen zu können. Die Wendung πρὸς δὲ δυνατόν εὐρίσκειν ist wieder ein erfreulicher Beweis von seiner Ehrlichkeit. Pionius konnte also nur einige der Nachfolger des Strataeas namhaft

machen. Wir sehen zugleich, daß er sich nicht begnügte, nur ihre Namen aufzuzählen, sondern auch einiges zu ihrer Charakteristik hinzufügte. Unzweifelhaft ist, daß Pionius den Strataeas als den Vorsteher und Leiter der Gemeinde hat bezeichnen wollen. Die διδασκαλία gilt ihm als die Hauptaufgabe des Bischofs, wenn auch nicht als Aufgabe ausschließlich des Bischofs. Bukolos nimmt den Polykarp zum συλλειτουργὸς κατὰ τὴν διδασκαλίαν und Pionius nennt sich ja in dem Martyrium selbst διδάσκαλος.

Die Bischofsliste des Pionius scheint Spuren in den apostolischen Konstitutionen zurückgelassen zu haben. VII, 46, wo die Apostel die Bischöfe aufzählen, die von ihnen bei Lebzeiten gewählt sind, heißt es von Smyrna: Σμύρνης δὲ Ἀρίτων πρῶτος, μεθ' ὃν Στραταίας ὁ Λύιδος καὶ τρίτος Ἀρίτων. Freilich ist Strataeas im Widerspruch mit Pionius hier an die zweite Stelle gesetzt. Aber daß ein und derselbe Name an erster und dritter Stelle erscheint, ohne irgend einen unterscheidenden Zusatz, ist sehr verdächtig und scheint auf eine starke Konfusion zu deuten. Jedenfalls ist es höchst bemerkenswert, daß auch die apostolischen Konstitutionen nichts von einer Einsetzung des Polykarp weder durch Johannes noch einen andern Apostel wissen.

Was über die Vita Polycarpi noch weiter zu sagen wäre, muß ich mir auf eine andere Zeit versparen. Hier kam es mir darauf an, den Beweis für die Autorschaft des Pionius zu erbringen und damit objektiv das Zeugnis des Irenäus für Polykarps Verkehr mit dem Apostel Johannes zu widerlegen. Ist der Beweis gelungen, so ist dies Zeugnis nichts anderes als eine dreiste Fälschung.

Beiträge zur Erklärung der Synoptiker.

Von Friedrich Spitta.

1. Die Feuertaufe des Messias, Matth 3, 11. Luk 3, 16.

In der Verkündigung des Täufers heißt es nach dem Berichte des Matthäus und Lukas von dem Messias: αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί. In der Parallele Mark 1, 8 fehlt das καὶ πυρί. Über den Sinn des πῦρ kann kein Zweifel obwalten, wenn man, anstatt mißverständene Parallelen wie Act 2, 3 f. heranzuziehen, die Wendung aus dem Zusammenhange versteht. Zweimal erscheint dort das Feuer Matth 3, 10. 12; Luk 3, 9. 17 als Bild des Gerichtes. Anders kann auch die Feuertaufe nicht verstanden werden. Die danebenstehende Geistestaufe darf uns nicht verführen, das Bild vom Feuer nach dem Markuszusammenhang zu deuten, der überhaupt nichts vom messianischen Gerichte berichtet. Eher ist die Vermutung am Platze, daß das ἐν πνεύματι ἁγίῳ in die Täuferpredigt nach Matthäus und Lukas aus Markus hineingeraten sei. (Vgl. J. Weiß, das älteste Evangelium S. 125).

Wie es sich nun damit verhalten möge, zunächst dürfte festgestellt werden, wie sich überhaupt das Bild von dem Taufen mit Feuer erklärt. Wellhausen (d. Ev. Matth. S. 6) verweist auf Mal 3, 2 f.; Amos 7, 4, wo vom läuternden und verzehrenden Feuer die Rede ist, und meint: „So wenig wie das Taufen mit Geist hat das Taufen mit Feuer etwas zu tun mit der wirklichen Taufe.“ Wenn Wellhausen unter letzterer ein wirkliches Bad versteht, so scheint mir doch ganz wohl die Mitteilung des Geistes unter dem Bilde der Taufe vorgestellt werden zu können; vgl. z. B. Jes 44, 3 und auch die Vorstellung des Hebräerevangeliums: descendit fons omnis spiritus sancti. Was nun die Feuertaufe betrifft, so meint Holtzmann, Hand-Commentar I, 1. 3. Aufl., S. 197, das Feuergericht könne „zur Not als eine Art Taufe (Eintauchen in Feuer) vorgestellt werden.“ Die rätselhafte Stelle Mark 9, 49 (πᾶς πυρὶ ἁλισθήσεται) wird allerdings kaum zur Aufklärung dienen. Um so mehr die Vorstellungen der neutestamentlichen Apokalypse (19, 20. 20, 10. 14. 15. 21, 8) von der

λίμνη τοῦ πυρός. Es handelt sich dort ausdrücklich um das messianische Gericht; und gilt dieses zunächst den Hauptwidersachern des Messias, so teilen es doch schließlich alle Ungerechten: εἴ τις οὐχ εὐρέθη ἐν τῇ βίβλῳ τῆς ζωῆς γεγραμμένος, ἐβλήθη εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρός. — τοῖς δὲ δειλοῖς καὶ ἀπίστοις καὶ ἐβδελυγμένοις καὶ φονεῦσιν καὶ πόρνοις καὶ φαρμακοῖς καὶ εἰδωλολάτραις καὶ πᾶσιν τοῖς ψεύδεσιν τὸ μέρος αὐτῶν ἐν τῇ λίμνῃ τῇ καιομένῃ πυρὶ καὶ θείῳ.

Es ist merkwürdig, daß man meines Wissens noch nicht beachtet hat, weshalb gerade diese Gerichtsvorstellung dem Täufer besonders geläufig sein mußte. Am unteren Jordan tätig, hatte er zu dem Schwefelsee nicht weit, der jene apokalyptische Anschauung veranlaßt hatte, und er war nicht der einzige Bußprediger jener Zeit, der den Mächtigen und üppig Lebenden mit jenem Gerichte drohte. Der Verfasser des 67. Kapitels im Buche Henoch vertritt die Vorstellung, daß die ganze Gegend vom Gehinnomtale bis jenseits des toten Meeres über einem unterirdischen Feuerpfuhle ruht, in den einst die sündigen Engel (Gen 6) geworfen wurden, und daß die heißen Mineralbäder jener Gegend mit ihrem Schwefelgeruch Abflüsse jenes Feuersees seien. Die wollüstigen Reichen benutzen jene Thermen, wie es noch der greise Herodes mit Kallirrhöe versucht,¹ um ihrem Leibe die Gesundheit wieder zu verschaffen. Aber obwohl sie somit täglich das Gericht der Engel vor Augen sehen, glauben sie nicht an Gottes Namen und wollen es nicht einsehen, daß sich jene Wasser verändern und zu einem ewig lodernden Feuer werden sollen. Gerade so hätte auch Johannes der Täufer, dessen Asketengestalt Jesus den im üppigen Lebensgenuß Verweilenden gegenüberstellt (Luk 7, 25; Matth 11, 8), reden können, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Nachbarschaft der Thermen am toten Meere ihm Stoff geliefert hat für seine Ermahnungen zu einem einfachen Leben, auch vielleicht für die Strafreden gegen Herodes Antipas. Übrigens finden sich als Gerichtsbilder das Verbrennen des Strohes und das Untersinken im Wasser auch Hen 48, 9. — Die starke Naturfarbe der Täuferrede bezeugen auch die von ihm verwendeten Bilder aus dem Leben des Landmanns: das Worfeln des Getreides und das Verbrennen der Spreu;² das Flieden der Schlangen beim Abbrennen der Stoppelfelder; die fruchtreichen und die nutzlosen, zum Abhauen und Verbrennen geeigneten Bäume. Auch das Wort von den Abrahamskindern, die Gott aus den Steinen der Wüste erwecken

¹ Vgl. Josephus, Antiquit. XVII, 6, 5; Bell. Jud. I, 33, 5.

² Vgl. auch Hen 48, 9.

kann, gehört in den Kreis der Anschauungen, in den sich die von der Feuertaufe so einfach einfügt.

Die kräftige Naturfarbe, die sich in der Täuferrede bei Matthäus und Lukas im Unterschied von Markus findet, macht Wellhausens Vermutung begreiflich, daß dort eine nichtchristliche Tradition über Johannes erhalten sei, die von dessen Jüngern stammen möge; diese sei mit der christlichen bei Markus verschmolzen auf Grund einer späteren Identifizierung Jesu Christi mit dem Feuerrichter des Täufers. In der Annahme einer älteren und einer jüngeren Überlieferung stimme ich Wellhausen bei; zur Annahme, daß jene vorchristlichen Ursprungs sei, liegt aber doch, soviel ich sehe, kein anderer Grund vor als die Forderung, daß der Markustext die älteste christliche Rezension der Täuferrede biete. Das Recht dieser Forderung sehe ich nicht ein. Der Täuferbericht bei Markus sieht von v. 1 an das Auftreten des Johannes als den Beginn des Evangeliums von Jesus Christus dem Sohne Gottes an. Umgekehrt bei Lukas, wo das Auftreten des Täufers bis zu seinem Verschwinden im Gefängnis beschrieben wird, ohne daß sein Wirken mit dem Auftreten Jesu in Verbindung gebracht würde. Daß eine solche Darstellung nicht aus christlicher Feder stamme, kann nicht nachgewiesen werden. Daß sie durch fremde und spätere Gesichtspunkte nicht getrübt ist (es müßte denn der Einschub der Geistestaupe vor der Feuertaufe sein), und daß sie deshalb geschichtlich zuverlässiger ist als die, bei der die Feuertaufe und die Gerichtsvorstellung überhaupt dahin gefallen ist, — in diesem Urteile stimme ich ganz mit Wellhausen überein.

2. Der Anfang des Markus-Evangeliums.

Den einander widersprechenden Erklärungen von Mark 1, 1—4 muß man entnehmen, daß hier ein besonderer Fall, bzw. eine noch nicht gehobene Schwierigkeit vorliegt. Die Hauptsache ist von Wellhausen (Das Evangelium Marci S. 3f.) hervorgehoben worden: er sieht in v. 1: ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ, den Titel der folgenden Schrift; in dem befremdlichen, vorausgeschickten und gemischten Zitat v. 2f.: καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἑσαΐα τῷ προφήτῃ· ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάζει τὴν ὁδόν σου· φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ, findet er mit Lachmann und Ewald einen späteren Zusatz. Somit würde der ursprüngliche Eingang des Evangeliums in v. 4 zu erkennen sein: ἐγένετο Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Damit wären alle Schwierigkeiten

gehoben, unter denen der jetzige Eingang des Evangeliums leidet. Unerklärt aber bliebe, 1. weshalb das Zitat v. 2f. der Berichterstattung in v. 4 vorangesetzt ist; 2. wie es zu einer Komposition von Mal 3, 1 und Jes 40, 3 unter dem Titel eines Jesajazitats gekommen ist. Von diesen unaufgeklärten Punkten aus ist zu untersuchen, ob die Bemerkungen Wellhausens nicht den Weg zu einem anderen Ziele offen lassen.

Die nächstliegende Auffassung von v. 1 ist die, daß hier eine Überschrift des Buches gegeben ist (Th. Zahn, Einleitung II, 220ff., J. Weiß, S. 24ff.). Eine Parallele bietet LXX Hos 1, 2: ἀρχὴ λόγου κυρίου πρὸς Ὠσηέ. Vgl. auch u. a. cod. D: εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον ἐτελέσθη, ἄρχεται εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην. Ist aber v. 1 nichts als der Titel der folgenden Schrift, so läßt sich die Folgerung kaum umgehen, daß dem kanonischen Markus ebenso der Anfang fehlt wie der Schluß; denn daß mit ἐφοβοῦντο γάρ 16, 8 das Evangelium sollte geschlossen haben, ist mir auch durch Wellhausen (S. 146) nicht wahrscheinlich gemacht worden. Mit 1, 2 kann die Schrift nicht begonnen haben. Diesen Eindruck müssen die mühseligen Versuche, mit dem Eingange fertig zu werden, nur noch verstärken. Nach ausnahmslosem Gebrauche im Neuen Testamente ist die Zitationsformel καθὼς γέγραπται, sowie alle ähnlichen, nie Vordersatz, sondern schließt sich immer an einen Bericht von solchem an, das als Erfüllung eines Weissagungswortes angesehen wird. So steht es auch mit dem Bericht von dem Auftreten des Täufers in der Parallele Luk 3, 3, an den sich in v. 4—6, mit ὡς γέγραπται ἐν βίβλῳ λόγων Ἑκαίου τοῦ προφήτου zitiert, Jes 40, 3—5 anschließt, und ähnlich mit Matth 3, 3: οὗτος γάρ ἐστιν ὁ ρηθεὶς διὰ Ἑκαίου τοῦ προφήτου λέγοντος.

Da nun unter allen Umständen dem Zitat Mark 1, 2f., wie in den Parallelen bei Matthäus und Lukas, ein Bericht über das Auftreten des Täufers vorangegangen sein muß, so wäre noch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß das Zitat durch Schreiberversehen an falsche Stelle gekommen wäre, daß es also ursprünglich hinter v. 4 gestanden hätte. Dann bliebe aber völlig unerklärt, weshalb nicht bloß Jes 40, 3 zitiert ist, worin man die charakteristische Weissagung auf das Auftreten des Bußpredigers in der Wüste sah, sondern auch Mal 3, 1, worin Jesus (Matth 11, 10; Luk 7, 27) den Sinn fand, daß Gott dem Messias verkünde, er werde ihm einen Boten und Wegbereiter schicken. Daß Mal 3, 1 an unserer Stelle erst in den ursprünglichen Text eingeschoben ist, liegt auf der Hand. Das kann aber nicht durch v. 4 veranlaßt worden sein, da durch Einschub von Mal 3, 1 hinter v. 4 das charakteristische zweimalige ἐν τῇ ἐρήμῳ voneinander getrennt worden wäre. Mithin bleibt

die Möglichkeit, das Doppelzitat v. 2 f. habe ursprünglich hinter v. 4 gestanden, außer Betracht.

Unter diesen Umständen kann sich der Zusatz von Mal 3, 1 nur aus Beziehung auf v. 1 erklären. Der Anfang des Evangeliums von Jesus Christus dem Sohne Gottes bestände also in der messianischen Predigt des Täufers, wie davon Mal 3, 1 geweissagt ist. Wenn die griechischen Exegeten (Theophylakt, Euthymius Zigab.) trotz des fehlenden Artikels vor ἀρχή und des Mangels eines Verbs v. 1 als den Hauptsatz auffassen, auf den das Zitat in v. 2 f. zurückweise, so bedarf es keiner Rechtfertigung für denjenigen, dem wir unsere jetzige Textgestalt verdanken, daß er aus Not ebenso konstruiert und dem entsprechend seine Ergänzung vorgenommen hat. Ist nun aber gewiß, daß v. 1 der nicht zum Texte gehörige Titel, Mal 3, 1 aber später eingeschoben ist, so ist es vollends klar, daß vor dem Jesajazitat ein solcher Bericht gestanden haben muß, wie er jetzt in v. 4 nachkommt. Fehlen konnte er natürlich nicht, und so hat ihn der Verfasser unseres Textes hinzugeschrieben in wesentlicher Übereinstimmung mit Luk 3, 2f. Natürlich schleppt dieser asyndetisch angefügte Zusatz sehr auffallend hintennach, da bereits von dem Boten, der dem Messias vorangehen soll, in dem Weissagungsworte ausgesagt gewesen war, er sei φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ gewesen.

Von den 4 Versen, die jetzt den Anfang des Markusevangeliums ausmachen, haben der älteren Schrift nur folgende Worte angehört:

καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἑσαΐα τῷ προφῆτῃ· φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ.

Damit kommen wir zu dem Resultate, daß die von dem kanonischen Markus benutzte Schrift keinen vollständigen Anfang und keinen Schluß hatte. Diesen hat man erst später zu ergänzen gesucht, jenen schon bei der Herstellung des kanonischen Textes.

Was wird nun ursprünglich vor v. 2 gestanden haben? Natürlich zunächst der Satz vom Auftreten des Täufers, auf den das Zitat Jes 40, 3 zurückweist. Aber nur dieser? Nicht eine längere Einleitung? Nicht vielleicht eine Kindheitsgeschichte wie bei Matthäus und Lukas? Bei der Schätzung, die das 2. Evangelium durchschnittlich genießt, wird man die zuletzt genannte Möglichkeit vermutlich ohne weiteres als eine Marotte abweisen. Gerade das, daß dem Markus eine Vorgeschichte wie ein Bericht über die Erscheinungen des Auferstandenen fehlt, hat ihm auf kritischer Seite viele Sympathien verschafft. Das soll man nur ruhig zugeben. Aber weder das eine noch das andere stellt uns auf historisch sicheren

Jahrhunderts erscheint unbegreiflich, dagegen die allmähliche Verdrängung von β durch α beinahe unvermeidlich.“ Bei voller Anerkennung der Tatsache, daß die Taufstimme aus Psalm 2, 7 der ältesten Überlieferung entsprechen werde, hält man es nun doch für nicht wahrscheinlich, daß dieselbe bei Lukas vorliege, sondern bezeichnet sie als eine vorkanonische (vgl. Bousset, S. 61, J. Weiß zu Luk 3, 22; anders Das älteste Ev. S. 132 f). Man meint, der Evangelist, der die Geburt Christi mit allen Wunderfarben ausmale, könne eine Auffassung von der Taufe als einer Geburt aus Gott im Widerspruche zu seiner Markusquelle nicht erst eingeführt haben. Allein in der Geburtsgeschichte des Lukas weist außer den isoliert stehenden Worten 1, 34 f. (vgl. J. Weiß z. d. St.) nichts auf die wunderbare Zeugung durch den heiligen Geist hin, die bei Matth 1, 18 ff. allerdings die ganze Darstellung beherrscht. Es handelt sich in Luk 1, 2 nicht um die Geburt des Gottes-, sondern des Davidsohnes. Sind nun die Verse 1, 34. 35 von dem Verfasser des Evangeliums hinzugefügt worden, so beweist ihre Fremdartigkeit in jenem Zusammenhang, daß der Evangelist seinen Quellenbericht nicht weiter umgearbeitet hat. Weshalb sollte er nun nicht auch den Quellenbericht über die Taufe Jesu im wesentlichen so aufgenommen haben, wie er ihn vorfand? Dagegen spricht nichts anderes als die Hypothese, daß seine Schrift den kanonischen Markus zur Voraussetzung habe. Aber auf diese morsche Basis die Entscheidung über unsere Frage zu stellen, erscheint mir sehr verwegen. Zuvörderst ist der Zusammenhang der lukanischen Schrift daraufhin zu untersuchen, ob er für den Wortlaut der Himmelsstimme nach Ps 2 oder Jes 42 spreche.

Ausschlaggebend für das Wort von der Zeugung aus Gott ist zunächst das an den Taufbericht sich anschließende Geschlechtsregister. Wie kommt das an diese Stelle? J. Weiß meint: „Die Genealogie steht hier, bei Beginn der Wirksamkeit Jesu, weil sie am Anfang des Evangeliums, welches bis zur Geburt des Täuflers ausholte und die zwei Kindheitsgeschichten verflocht, keinen rechten Platz gefunden hätte.“ Das ist unrichtig. Von einer organischen Verbindung der Genealogie Jesu mit der folgenden Geburtsgeschichte ist auch im Beginn des Matthäusevangeliums nicht die Rede; und wenn auch bei Lukas mit der Kindheitsgeschichte Jesu die des Johannes verflochten ist, so kommt eben doch jener nur in Betracht, sofern er Jesu Vorläufer ist. Das würde also die Eröffnung des Werkes durch eine Genealogie Jesu nicht hindern. Aber angenommen, es hätte dem Lukas aus schriftstellerischen Gründen nicht gepaßt, die Genealogie an den Anfang des Werkes zu stellen, so

hätte sie doch einen vortrefflichen Platz gehabt nach dem Bericht von der Geburt Jesu aus dem Geschlechte Davids, also hinter 2, 20. Mithin darf man nicht sagen, Lukas habe die Genealogie hinter die Taufe gestellt, weil er keinen anderen Platz für sie gehabt habe. Es muß vielmehr dieser Platz zunächst als der richtige, vom Schriftsteller gewollte begriffen werden.

Das versteht sich allerdings nicht angesichts des $\omega\varsigma \epsilon\nu\omicron\mu\iota\zeta\epsilon\tau\omicron$ v. 23, wodurch angedeutet sein soll, daß Jesus tatsächlich nicht der Sohn des Joseph und dessen Ahnen, sondern des heiligen Geistes aus der Maria sei. Allein, daß jene Worte ursprünglich zur Genealogie gehört haben sollten, ist ja, auch abgesehen von unserer Frage, ganz unmöglich. „Wer diese 76 Ahnen Jesu erstmalig zusammengesucht hat, kann dies nicht mit der Absicht getan haben, den mühsam gesponnenen Faden gerade an der entscheidenden Stelle durchzuschneiden mit der Andeutung, daß alles auf einem Irrtum beruhe“ (Holtzmann). Bietet nun hier der Schriftsteller eine wirkliche Genealogie der leiblichen Stammväter Jesu dar, so wäre das allerdings sehr wenig dadurch motiviert, daß Jesus vorher angedeutet worden wäre mit: $\kappa\upsilon \epsilon\acute{\iota} \omicron \upsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma \mu\omicron\upsilon \omicron \acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta\tau\omicron\varsigma, \epsilon\nu \kappa\omicron\iota \epsilon\upsilon\delta\omicron\kappa\eta\varsigma$: die Vaterschaft Gottes in bezug auf Jesus wird oft genug erwähnt, ohne daß man auf den Gedanken kommen könnte, an jenen Stellen wäre eine Genealogie der leiblichen Stammväter Jesu am Platze. Anders steht die Sache, wenn Jesu soeben verkündet worden war: $\upsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma \mu\omicron\upsilon \epsilon\acute{\iota} \kappa\upsilon, \epsilon\gamma\omega \kappa\eta\mu\epsilon\rho\nu \gamma\epsilon\gamma\epsilon\nu\eta\kappa\acute{\alpha} \varsigma\epsilon$. Neben seine Zeugung aus Gott tritt dann seine menschliche Stammtafel, ganz ebenso wie in Matth 1, allerdings mit dem großen Unterschiede, daß, während es sich bei Lukas um die Zeugung eines im dreißigsten Jahre seines leiblichen Lebens stehenden Menschensohnes zum Gottessohne handelt, dort die Zeugung des Embryo im Mutterleibe der Maria in Betracht kommt, von dem es 1, 20 heißt: $\tau\omicron \gamma\acute{\alpha}\rho \epsilon\nu \alpha\upsilon\tau\eta \gamma\epsilon\nu\eta\theta\epsilon\nu \epsilon\kappa \pi\upsilon\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\omicron\varsigma \epsilon\tau\iota\nu \acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\upsilon$. Auf den mit dem $\kappa\eta\mu\epsilon\rho\nu$ v. 22 angegebenen Anfang seiner Existenz als $\upsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma \theta\epsilon\omicron\upsilon$ bezieht sich auch das $\acute{\alpha}\rho\chi\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ in v. 23. Wenn man es umschreibt mit „als er den Anfang mit seinem Auftreten machte“, so bedenkt man nicht, daß im Vorhergehenden von keinem anderen Auftreten Jesu die Rede gewesen ist, als von dem des ganzen Volkes, dem nämlich, daß er zur Johannestaufe gekommen. Von dem Auftreten aber, an das man denkt, nämlich als Prediger des Reiches Gottes, ist bei Lukas erst 4, 14f. die Rede. Wie von Joseph ausgesagt wird, er sei dreißig Jahr alt gewesen, als Pharao ihn zum Herrn über Ägypten setzte (Gen 41, 46: $\iota\omega\kappa\eta\phi \delta\epsilon \eta\nu \epsilon\tau\omega\nu \tau\omicron\iota\acute{\alpha}\kappa\omicron\nu\tau\alpha \omicron\tau\epsilon \epsilon\tau\eta \epsilon\nu\alpha\nu\tau\iota\omicron\nu \Phi\alpha\tau\acute{\alpha}\omega$), nachdem dieser das Zeugnis

abgegeben: μή εὐρήσομεν τοιοῦτον, ὃς ἔχει πνεῦμα θεοῦ ἐν αὐτῷ (Gen 41, 38), so heißt es von Jesus Luk 3, 23, er sei etwa dreißig Jahre gewesen an dem Tage, da er mit der Ausgießung des Geistes die göttliche Botschaft vernahm: υἱὸς μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε, und damit über eine Gottessohnschaft hinausstieg, die ihm mit seinen Vorfahren gemeinsam war, deren erster, Adam, aus Gottes Hand hervorging.

Einen weiteren Beweis dafür, daß die Himmelsstimme aus Ps 2, 7 bei Lukas dem ursprünglichen Texte angehört, entnehmen wir der an die Taufe sich anschließenden Versuchungsgeschichte. Daß die Teufelsfragen: εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ (4, 3. 9), die göttliche Erklärung bei der Taufe wieder in Zweifel ziehen wollen, ist anerkannt. Aber das ist doch wieder nur verständlich, wenn durch die Himmelsstimme nicht wie bei der Verklärung die Gottessohnschaft Jesu den Menschen proklamiert wird, sondern wenn sie ihm soeben bei der Taufe zum Besitze geworden ist. Das ist aber bei der Form der Himmelsstimme in Matthäus so wenig der Fall wie in der Verklärungsgeschichte, und auch aus der Form bei Markus: σὺ εἶ ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα, kann mit Sicherheit jener Schluß nicht gemacht werden, sondern lediglich bei der das σήμερον markierenden in Lukas.

Wenn nachgewiesen ist, daß das εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ der Versuchungsgeschichte auf das Taufwort zurückblickt, so wird auch ein weiterer Zusammenhang der Teufelsworte mit Ps 2 nicht zufällig sein. Unmittelbar auf die Taufstimme aus Ps 2, 7 folgt die Aufforderung Gottes an seinen heute gezeugten Sohn: αἰτηται παρ' ἐμοῦ, καὶ δώσω σοι ἔθνη τὴν κληρονομίαν σου καὶ τὴν κατὰσχεῖν σου τὰ πέρατα τῆς γῆς; Luk 4, 5 ff. aber wird berichtet, der Teufel habe Jesu alle Königreiche der Welt gezeigt und gesagt; σοὶ δώσω τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν, ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται καὶ ᾧ ἐὰν θέλω δίδωμι αὐτήν. Werden diese Worte des Teufels nicht erst ganz klar durch die Beziehung auf die an den Sohn von Seiten Gottes gerichtete Aufforderung? „Gott kann sein Versprechen garnicht wahr machen, denn mir ist eben von ihm selbst die Herrschaft über die Welt gegeben.“ Beachtet man nun noch, daß bei den beiden anderen Versuchungen die Negierung des göttlichen Wortes durch εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ eingeleitet wird, und daß bei der Versuchung auf dem Berge jene Anknüpfung an das Taufereignis bisher vermißt wurde, so wird der von mir nachgewiesene Zusammenhang von Luk 4, 5 ff. und Ps 2, 8 über jeden Verdacht eines Zufalles stehen und den Beweis zu Ende bringen, daß nicht erst später durch Lukas Ps 2, 7 in den Tauftext gekommen ist, sondern daß dieses ein Stück der

von Lukas treu aufgenommenen Quellenschrift ist, deren theologische Anschauungen sich sonst, wie aus dem $\omega\varsigma \epsilon\nu\omicron\mu\acute{\iota}\zeta\epsilon\tau\omicron$ 3, 23 hervorgeht, mit den seinigen nicht immer decken. (Vgl. J. Weiß, D. älteste Ev. S. 133.)

Fehlen diese auf höchstes Altertum hinweisenden Kennzeichen im kanonischen Markus, so ist das nur wieder ein neuer Beweis dafür, wie unhaltbar die Position ist, nach der unser Markus eine Quelle des Lukas-evangeliums gewesen sei. Statt $\upsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma \mu\omicron\upsilon \epsilon\acute{\iota} \kappa\acute{\upsilon}, \epsilon\gamma\omega \chi\eta\mu\epsilon\rho\omicron\nu \gamma\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\eta\kappa\acute{\alpha} \kappa\epsilon$ liest Mark v. 11: $\kappa\acute{\upsilon} \epsilon\acute{\iota} \delta \upsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma \mu\omicron\upsilon \delta \acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta\tau\acute{\omicron}\varsigma, \epsilon\nu \kappa\omicron\iota \epsilon\upsilon\delta\acute{\omicron}\kappa\eta\kappa\alpha$. Am meisten erinnert dieses Wort an Jes 42, 1, und zwar nicht in der Übersetzung der LXX ($\iota\alpha\kappa\omega\beta \delta \pi\alpha\iota\varsigma \mu\omicron\upsilon, \acute{\alpha}\nu\tau\iota\lambda\acute{\eta}\mu\sigma\omicron\mu\alpha\iota \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon \cdot \iota\varsigma\tau\alpha\eta\lambda \delta \acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\epsilon\kappa\tau\acute{\omicron}\varsigma \mu\omicron\upsilon, \pi\tau\omicron\kappa\epsilon\delta\acute{\epsilon}\xi\alpha\tau\omicron \alpha\upsilon\tau\omicron\nu \eta \psi\upsilon\chi\acute{\eta} \mu\omicron\upsilon$), sondern in der, die Matth 12, 18 gibt: $\iota\delta\omicron\upsilon \delta \pi\alpha\iota\varsigma \mu\omicron\upsilon \delta\nu \eta\rho\acute{\epsilon}\tau\iota\kappa\alpha, \delta \acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta\tau\acute{\omicron}\varsigma \mu\omicron\upsilon \delta\nu \eta\upsilon\delta\acute{\omicron}\kappa\eta\kappa\epsilon\nu \eta \psi\upsilon\chi\acute{\eta} \mu\omicron\upsilon \cdot \theta\eta\varsigma\omega \tau\omicron \pi\tau\epsilon\upsilon\mu\acute{\alpha} \mu\omicron\upsilon \epsilon\pi' \alpha\upsilon\tau\omicron\nu, \kappa\alpha\acute{\iota} \kappa\rho\acute{\iota}\varsigma\iota\nu \tau\omicron\iota\varsigma \xi\theta\nu\epsilon\varsigma\iota\nu \acute{\alpha}\pi\alpha\gamma-\gamma\epsilon\lambda\epsilon\acute{\iota}$. Diese Stelle, frei von dem, was an Ps 2, 7 anstößig sein mußte, empfahl sich für die Taufe besonders dadurch, daß darin von der Mitteilung des Geistes an den $\pi\alpha\iota\varsigma \tau\omicron\upsilon \kappa\upsilon\rho\acute{\iota}\omicron\upsilon$ die Rede ist. Im Vergleich mit dem lukanischen Wort ist aber nicht bloß zu beachten, daß statt $\delta \upsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma \mu\omicron\upsilon$ dasteht $\delta \pi\alpha\iota\varsigma \mu\omicron\upsilon$, das sich von jenem auch an anderen Stellen wie Sap. 2, 13. 16. 18 im Sinne nicht wesentlich unterscheidet (G. Dalman, Die Worte Jesu I, 228), sondern daß die Wiedergabe von $\epsilon\lambda\epsilon\gamma\iota \rho\eta\tau\iota \eta\eta\tau\iota$ bei Matthäus futurisch aufgefaßt ist und also für die Taufszene nicht passen würde, während LXX allerdings liest: $\epsilon\delta\omega\kappa\alpha \tau\omicron \pi\tau\epsilon\upsilon\mu\acute{\alpha} \mu\omicron\upsilon \epsilon\pi' \alpha\upsilon\tau\omicron\nu$. Vor allem aber zeigt sich die Nachwirkung des lukanischen Wortes bei Markus darin, daß es zu einer Anrede an Jesus geworden ist, was sich weder aus dem Original und dessen Übersetzungen, noch aus der Markusdarstellung, wo es meiner Überzeugung nach trotz der Anrede an Jesus doch zunächst für den Täufer bestimmt ist, noch endlich aus der verwandten Himmelsstimme bei der Verklärung erklärt. Daß es bei Matthäus wieder zu der jesajanischen Grundform zurückgebildet wurde, ist eigentlich ein naturnotwendiger Prozeß, der eintreten mußte, nachdem bei ihm die unmittelbare Beeinflussung durch das Wort in der ältesten Überlieferung weggefallen war. In der dreifachen Form der Taufstimme stellt sich ein sehr durchsichtiger Prozeß dar, dessen Stadien sich bei Lukas, Markus, Matthäus erhalten haben:

1. $\upsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma \mu\omicron\upsilon \epsilon\acute{\iota} \kappa\acute{\upsilon} \cdot \epsilon\gamma\omega \chi\eta\mu\epsilon\rho\omicron\nu \gamma\epsilon\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\eta\kappa\acute{\alpha} \kappa\epsilon$.
2. $\kappa\acute{\upsilon} \epsilon\acute{\iota} \delta \upsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma \mu\omicron\upsilon \delta \acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta\tau\acute{\omicron}\varsigma, \epsilon\nu \kappa\omicron\iota \epsilon\upsilon\delta\acute{\omicron}\kappa\eta\kappa\alpha$.
3. $\omicron\upsilon\tau\acute{\omicron}\varsigma \acute{\epsilon}\tau\iota\nu \delta \upsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma \mu\omicron\upsilon \delta \acute{\alpha}\gamma\alpha\pi\eta\tau\acute{\omicron}\varsigma, \epsilon\nu \psi \eta\upsilon\delta\acute{\omicron}\kappa\eta\kappa\alpha$.

Wie nahe Bousset der richtigen Lösung des im Lukastexte vorliegenden Problems kommt, ergibt sich aus folgendem merkwürdigen

Satze: „Der Textredaktor des Lukas, dessen Tätigkeit wir im Kod. D begegnen, hat jedenfalls nur sehr harmlos und aus harmonistischen Gründen den altertümlichen Bericht wiederhergestellt, vielleicht weil Lukas in seinem Bericht über die Taufe dem Wortlaut der Quelle am nächsten stand, in der jener Wortlaut der Taufstimme stand.“ Anstatt einen altertümlichen Text anzunehmen, in dem eine jüngere Form des Taufwortes stand, an deren Stelle dann ein Redaktor die alte Form gerückt hat, sagen wir einfach, den Bericht über die Taufe und die Himmelsstimme, beide gleich altertümlich, habe Lukas der alten Quelle entnommen, von der der kanonische Markus eine stark modernisierende Bearbeitung darstellt. Für das richtige Verständnis des Verhältnisses der Synoptiker untereinander ist die Taufgeschichte von durchschlagender Bedeutung.

Das wird sich noch weiter zeigen, wenn wir untersuchen, was sich aus dem Verhältnis der bei Lukas eng zusammengehörenden Perikopen von der Taufe und vom Geschlechtsregister Jesu zu Markus und Matthäus ergibt. Da bei diesen hinter der Taufe kein Geschlechtsregister steht, und da die Geschichte von der Versuchung so offenbar auf die von der Taufe zurückblickt, so hat man sich daran gewöhnt, im Geschlechtsregister einen lukanischen Einschub zu sehen. Aus den oben angestellten Untersuchungen wird sich ergeben haben, daß diese Hypothese unhaltbar ist. Derjenige, der 3, 23 zu ὧν υἱὸς Ἰωακίμ ein ὡς ἐνομίζετο fügte, um die Genealogie für seinen theologischen Standpunkt annehmbar zu machen, kann nicht ein ihm so unbequemes Schriftstück wie die Genealogie hinter der Gottesstimme eingeschaltet haben, die Jesu bei seiner Taufe verkündete: *χήμερον γενένηκά σε*. Die Genealogie ohne das ὡς ἐνομίζετο ist der Theologie des zweiten Jahrhunderts gerade so anstößig gewesen, wie das Taufwort aus Ps 2, 7. Wenn nun dieses in Markus und Matthäus einem unbedenklicheren hat weichen müssen, so wird man es doch nicht für einen Zufall halten wollen, daß auch die Genealogie hinter der Taufe bei ihnen geschwunden ist.

Es wäre das nicht unbedingt nötig gewesen. In der Form, in der sie im kanonischen Lukas vorliegt, hätten auch der kanonische Markus und Matthäus sie sich gefallen lassen können. Weshalb haben sie sie gestrichen? Eine deutliche Antwort ergibt sich aus dem Texte des Matthäus. Dieser bietet eine kunstvoll in bedeutsame Perioden eingeteilte Genealogie ganz im Beginne seines Evangeliums; somit konnte die andere fallen. Ganz so einfach freilich, wie es auf den ersten Blick scheint, ist die Sache nicht. Bildet wie bei Lukas so auch bei Matthäus den

Grundstock seiner Erzählungen eine alte Tradition, die sich im Lukastext der Taufe und Genealogie Jesu noch relativ rein erhalten hat, so müssen doch handfeste Gründe vorliegen, die es uns erklären, daß er die Genealogie Luk 3, 23—38 fallen gelassen und statt deren eine andere vor den Bericht von der Zeugung Jesu aus heiligem Geiste und den von der jungfräulichen Geburt gestellt hat. Gerade diese Stellung macht es unmöglich, die Schwierigkeit durch die Wendung zu beseitigen: „Aus irgend welchen Gründen schien ihm die Genealogie Matth 1, 1—17 glaubwürdiger als die bei Lukas und die Stellung am Anfang einer Lebensgeschichte passender als mitten im Verlauf derselben.“ Es liegt Absicht darin, daß er eine Genealogie, die er an der entscheidenden Stelle (v. 16: Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἧς ἔγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός) einer ähnlichen Korrektur unterwarf wie Lukas die seinige, verband mit der Geschichte von der Erzeugung Jesu aus heiligem Geiste. Durch diese Geschichte war ja aufs deutlichste dargetan, in welchem Lichte die Genealogieen Jesu anzusehen seien. Die Umsetzung der Genealogie bei Matthäus bedeutet also nichts anderes als eine radikale Korrektur der Ansicht, die in der älteren synoptischen Überlieferung dadurch zum Ausdruck gekommen war, daß der im dreißigsten Jahre zum Sohne Gottes gezeugte Jesus nach Seiten seines leiblichen Lebens eine Ahnenreihe besaß, die ihn durch seinen Vater Joseph zu Davids Sohne und durch Adam zum Sohne Gottes machte wie alle anderen Menschen.

Wie sieht es nun aber mit der Schrift aus, auf die das defekte kanonische Markusevangelium zurückweist? Hier haben wir weder eine Genealogie hinter der Taufe, noch eine solche am Anfang. Wie soll man sich das erklären? Es gehört zu den als ganz selbstverständlich geltenden Annahmen der Kritik, an denen zu zweifeln für frevelhaft oder töricht angesehen wird, daß das zweite Evangelium auch dadurch seine Überlegenheit über die beiden anderen Synoptiker erweise, daß es noch keine Kindheitsgeschichte habe. Gewiß, ihm fehlt die Kindheitsgeschichte so gut wie der Schluß. Aber sie fehlt ihm vielleicht nur deshalb, weil ihm auch der Anfang fehlt. Daß letzteres der Fall, ist im 2. Abschnitt unserer Untersuchungen nachgewiesen worden. Ob damit auch eine Kindheitsgeschichte gefallen sei, mußte als bloße Möglichkeit unentschieden gelassen werden. Jetzt stehen wir an dem Punkte, wo wir wohl oder übel weiter gedrängt werden. Die Veränderung der ältesten Form der Taufstimme kann nach allem oben Bemerkten keinen anderen Grund gehabt haben als den, daß die betreffenden Schriftsteller eine Überlieferung

kannten, wonach Jesus nicht in seinem dreißigsten Jahre zum Sohne Gottes gezeugt wurde, sondern wo sein Eintritt in das irdische Leben auf eine Zeugung aus heiligem Geiste zurückgeführt worden war. Sollte die der 2. Evangelist nicht mit in seiner Lebensgeschichte Jesu verwendet haben? Deshalb brauchte nun freilich bei ihm die lukanische Genealogie so wenig fehlen wie bei Lukas selbst. Ein derartiges Aktenstück ließ ein Schriftsteller schwerlich mir nichts dir nichts fallen, es sei denn, daß er es an einen anderen Platz stellen oder durch ein wertvolleres ersetzen wollte. Wie das möglich war, ersieht man aus Matthäus. Alle diese Erwägungen führen zu der Annahme, daß in der Lücke zu Anfang des kanonischen Markus eine Genealogie Jesu in Verbindung mit einer Geschichte von der Zeugung Jesu aus heiligem Geiste und der jungfräulichen Geburt gestanden hat, aller Wahrscheinlichkeit nach in wesentlicher Übereinstimmung mit dem, was wir jetzt in Matth 1 und 2 lesen.

Was läßt sich gegen diese Hypothese einwenden? Daß die älteste synoptische Überlieferung keine Vorgeschichte gehabt hat, steht auch mir fest. Aber ich entnehme die Gründe für diese Ansicht nicht dem defekten Anfang des Markusevangeliums, sondern vor allem der Tatsache, daß der Verfasser jener Quellenschrift das Bedürfnis gehabt hat, hinter dem Bericht von der Taufe Jesu eine Mitteilung über seine irdische Herkunft zu machen. Das würde er an jener Stelle nicht getan haben, hätte er vorher bereits eine Kindheitsgeschichte Jesu gebracht: die Stellung der Genealogie bei Matthäus ist dafür Beweis genug. Das Verschwinden der Genealogie Jesu hinter der Taufgeschichte bei Matthäus hängt mit dem Zusatz der Kindheitsgeschichte zusammen, und in dem vollständigen Markusevangelium wird es nicht anders gewesen sein. Schon der Titel ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ läßt darauf schließen, daß das folgende Buch eine Luk 3, 22 gegenüber entwickeltere Christologie gezeigt habe (vgl. J. Weiß S. 43 ff.). Das wird aber nicht bloß bestätigt worden sein durch die hypothetische Kindheitsgeschichte: auf dasselbe weisen charakteristische Ausdrücke des kanonischen Markus im Vergleich zu Lukas hin. Das Bekenntnis zu Jesus nach seinem Tode stellt sich in folgender Abstufung dar: Luk 23, 47: ὅντως ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος ἦν; Mark 15, 39: ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς ἦν θεοῦ; Matth 27, 54: ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς ἦν οὗτος. In der Verhandlung vor dem Synedrium fragt man Jesum nach Luk 22, 66: εἰ cὺ εἶ ὁ Χριστὸς, εἰπὼν ἡμῖν; nach Mark 14, 61: cὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ, nach Matth 26, 63: . . . εἰ cὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Während Jesu Antwort nach Lukas dem Synedrium den Stoff zur Anklage gegen Jesus als einen Revolutionär

gibt (22, 71. 23, 2), wird Jesu Antwort nach Markus und Matthäus vom Synedrium als Gotteslästerung angesehen und demgemäß mit dem Tode verurteilt. Vor allem aber wird Mark 6, 3 „die Vaterschaft Josephs künstlich und absichtlich umgangen“ (J. Weiß), wo $\delta \text{ υἱὸς τῆς Μαρίας}$ an die Stelle von υἱὸς Ἰωσήφ Luk 4, 22, bzw. $\delta \text{ τοῦ τέκτονος υἱὸς}$ Matth 13, 55 tritt (vgl. auch Wellhausen zu Mark 6, 3). Soviel mag hier in der Kürze genügen. So kann man nicht sagen, daß eine Vorgeschichte wie in Matth 1 u. 2 an den Anfang des kanonischen Markus-evangeliums weniger gut würde gepaßt haben. Ein solches Urteil beruht nicht sowohl auf sicheren Gründen als auf Gewöhnung und einer unrichtigen Deutung der literarischen Erscheinungen, von denen im 2. und 3. Abschnitte die Rede war.

4. Die Taube bei der Taufe Jesu.

Über die Erscheinung der bei Jesu Taufe herabkommenden Taube bemerkt Wellhausen zu Mark 1, 10: „Diese Vorstellung läßt sich bis jetzt anderswo nicht nachweisen; wenn die Rabbinen zu Gen 1, 2 ‚der Geist brütete über dem Wasser‘ hinzufügen ‚wie eine Taube über ihren Jungen‘, so soll das nur eine Erklärung des ungewöhnlichen Verbs sein, und nicht eine Beschreibung des Subjekts.“ — In den drei synoptischen Berichten findet sich die Taube in wesentlich derselben Weise angewendet. Man kann wohl sagen, daß in der Darstellung des Lukas (v. 22: $\kappa αὶ \text{καταβῆναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον σωματικῶς εἶδει ὡς περιπετὸν ἐπ' [resp. εἰς] αὐτόν}$) ein besonders deutlicher Ausdruck für die allgemeine Sichtbarkeit der Taubenerscheinung vorliege; aber ein wesentlicher Unterschied von der Darstellung bei Markus und Matthäus ist damit nicht gegeben. Daß bei der Neigung, dem geschichtlichen Kern der Taufgeschichte durch Annahme einer Vision nahe zu kommen, der lukanische Ausdruck den anderen Synoptikern gegenüber als legendarische Steigerung angesehen wird, ist begreiflich. Wellhausen hebt mit Recht hervor, daß Lukas den Bericht von der Taubenerscheinung richtig verstanden habe. Von dem, was der moderne Erklärer Vision nennt, wissen Markus und Matthäus in ihren Berichten nichts.

Dagegen erhebt sich dem Lukastext gegenüber die Frage, ob sich die Taubenerscheinung, die er besonders realistisch beschrieben hat, wirklich reime mit seinem sonstigen Texte. Es läßt sich nicht verkennen, daß bei ihm in der weiteren Darstellung der Geschichte mit besonderer Deutlichkeit und Entschiedenheit ausgesprochen wird, daß der Geist, der

in der Taufe herabkam, eine sein Inneres füllende Kraft war. Während die Versuchungsgeschichte bei Markus v. 12 eingeleitet wird durch: καὶ εὐθὺς τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον, und bei Matth 4, 1 gar durch: τότε ὁ Ἰησοῦς ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος, heißt es bei Luk 4, 1 zuerst: Ἰησοῦς δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ὑπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου; sodann steht er die vierzig Tage der Versuchung unter der Wirkung des Geistes: καὶ ἦγετο ἐν τῷ πνεύματι ἐν τῇ ἐρήμῳ; nach der Versuchungsgeschichte wird seine galiläische Tätigkeit eingeleitet durch den Satz 4, 14: καὶ ὑπέστρεψεν ὁ Ἰησοῦς ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος εἰς τὴν Γαλιλαίαν, und bei seinem ersten Auftreten in Nazaret führt er sich ein (4, 18) durch das Jesajazitat: πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὗ ἕνεκεν ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι. Dem steht die Darstellung in 3, 22: καὶ καταβῆναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον σωματικῶς εἶδει ὡς περιτεράν ἐπ' αὐτόν, sehr fremdartig gegenüber. Das Disparate in der Darstellung würde noch stärker hervortreten, wenn mit D it vulg εἰς αὐτόν statt ἐπ' αὐτόν zu lesen wäre.¹ Die Entscheidung hierfür ist tatsächlich schon durch das Resultat der Untersuchung im 3. Abschnitte gegeben. Sieht man aus dem Verhältnis von Matthäus v. 16 zu Markus v. 10, daß bei der Vorstellung vom Geiste als einer Taube die Lesart εἰς αὐτόν sich mit einer gewissen Notwendigkeit in ἐπ' αὐτόν verwandeln mußte, so liegt auch, abgesehen von dem Urteil über die Himmelsstimme, der Gedanke nahe, daß, falls im Lukastexte das σωματικῶς εἶδει ὡς περιτεράν ein Zusatz zu dem alten Texte sein sollte, die gleiche Hand ἐπ' aus εἰς gemacht haben werde.

Aber liegen Anhaltspunkte dafür vor, daß bei Lukas ein Text verarbeitet sein könnte, in dem von einer Taubenerscheinung nichts gestanden? Die Darstellung der Taufgeschichte im Hebräerevangelium gibt darüber sicheren Bescheid. Sie lautet: factum est autem, cum ascendisset dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum et dixit illi: fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires, et requiescerem in te, tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnat in sempiternum.² In dieser Darstellung wird die Taube nicht bloß nicht genannt, sie kann überhaupt nicht dagestanden haben, da an der Stelle, wo sie sonst genannt wird, fons omnis spiritus sancti erscheint. Usener bemerkt a. a. O. I, S. 68:

¹ Vgl. Usener S. 68: „Die Taube, die in Jesus eingehen soll — und nirgends wird gesagt, wo sie sonst geblieben wäre — deren Leiblichkeit bei Luk 3, 23 noch ausdrücklich betont wird, ist widerspruchsvoll und unfasßbar.“

² Vgl. E. Preuschen, Antilegomena S. 4, 24 ff.

„Wir können mit voller Gewißheit behaupten, daß das Bild der Taube dieser Fassung fremd war.“

Zum Verständnis der Worte des Hebräerevangeliums wird Folgendes zu beachten sein: Die Vorstellung des Geistes als eines Regens, der das tote Erdreich lebendig macht, ist bekannt aus Stellen wie Jes 32, 15. 44, 3 ff.; Ez 39, 29; Joel 3, 1. Die ganze Geistesquelle ist die ganze Fülle, wie sie Jes 11, 2 f. als Mitgift des Messias geschildert ist: καὶ ἀναπαύσεται ἐπ' αὐτὸν πνεῦμα τοῦ θεοῦ, πνεῦμα σοφίας καὶ συνέσεως, πνεῦμα βουλῆς καὶ ἰσχύος, πνεῦμα γνώσεως καὶ εὐσεβείας. ἐμπλήσει αὐτὸν πνεῦμα φόβου θεοῦ. In Anwendung auf den „Menschensohn“ der Bilderreden des Buches Henoch findet dieser Gedanke folgende Form (49, 1. 3): „Denn (der Geist der) Weisheit ist ausgegossen wie Wasser, und Herrlichkeit hört nicht auf vor ihm . . . In ihm wohnt der Geist der Weisheit und der Geist dessen, der Einsicht gibt, und der Geist der Lehre und der Kraft und der Geist derer, die in Gerechtigkeit entschlafen sind.“ Wie hier die Geistesfülle des Menschensohnes als eine die aller vorangegangenen Gerechten übertreffende hingestellt wird, so heißt es 42, 1 f. von der Weisheit, der Trägerin des göttlichen Geistes: „Die Weisheit fand keinen Platz, wo sie wohnen sollte, da ward ihr eine Wohnung in den Himmeln. Es kam die Weisheit, um unter den Menschenkindern zu wohnen, und fand keinen Wohnort; da kehrte die Weisheit zurück an ihren Ort und nahm ihren Sitz unter den Engeln.“ Dort hat sie nun ihre Brunnen, aus denen die Vollendeten trinken (48, 1); aber dem Auserwählten wird dann die ganze Fülle zuteil.

Werden diese Parallelen genügen, die theologischen Gedanken des Berichtes des Hebräerevangeliums deutlich zu machen, so ist es ohne weiteres klar, daß die Form des Ausdrucks „descendit fons omnis spiritus sancti“ bedingt ist durch den vorangehenden Hinweis auf die Wassertaufe: „cum ascendisset dominus de aqua“: Als Jesus aus der Wassertaufe emporstieg, kam die Geistestaufe auf ihn herab. Dem „descendit“ entspricht κατέβη, das vom Herabkommen des Regens oft gebraucht wird (vgl. Matth 7, 25. 27; Ps 72 (71), 6; Jes 55, 10; Ez 22, 24 cod. A), aber auch sonst von allem Möglichen, was vom Himmel auf die Erde herabkommt: vom Feuer des Blitzes, vom Manna, von jeglicher guten und vollkommenen Gabe (Jak 1, 17), von jenem Tuche voll unreinen Getieres, das sich nach Act 10, 11 zu Petrus niederließ, vom himmlischen Jerusalem (Apoc 21, 2).

Im Hebräerevangelium steigt also vom Himmel herab dasjenige, wovon die Wasserflut, in die Jesus untergetaucht wurde, nur ein schatten-

haftes Abbild war, der heilige Geist, in den wie in eine die sämtlichen Wasser einer Quelle zusammenfassende Flut der Messias dann auch seine Anhänger eintauchen wird, wie seine Feinde in den Feuersee. Bei dieser Sachlage kann man zweifeln, ob fons die genaue Wiedergabe dessen sei, was in der griechischen Vorlage des Evangeliums gestanden. Denn fons an sich bezeichnet nicht gerade das Wasser, in dem man untertauchen kann, und es wäre deshalb an dieser Stelle, wo es dem Jordan gegenübertritt, in den Jesus körperlich untergetaucht war, kein sehr zutreffendes Bild gewesen. Die Wassersammlung, in der man schwimmen, sich untertauchen (κολυμβᾶσθαι Act 27, 43) kann, heißt κολυμβήθρα (vgl. Joh 9, 7 von Siloah; auch 2 Reg 18, 17; Neh 2, 14; Kohel 2, 6; Jes 22, 9; Nahum 2, 9). Sollte nicht im griechischen Texte gestanden haben ἡ κολυμβήθρα παντὸς τοῦ πνεύματος ἁγίου? Es ist das um so wahrscheinlicher als κολυμβήθρα, gelegentlich durch fontes übersetzt und vom Taufwasser gebraucht, ein bekannter kirchlicher Terminus geworden ist.¹

Kann man es nun für zufällig halten, daß an eben der Stelle, wo die im Hebräerevangelium noch konservierte Evangelientradition von dem Herabkommen der κολυμβήθρα τοῦ πνεύματος ἁγίου geredet hat, das Markusevangelium erzählt, Johannes habe den Geist herabsteigen sehen tamquam columbam? Der griechische Ausdruck für das Tauchbad und der lateinische für die Taube sind eines Stammes; beide kommen von κολυμβᾶν untertauchen her. Das im Griechischen für eine Art Tauchervogel gebrauchte Wort κόλυμπος (bezw. κολυμβίς) wird im Lateinischen (columbus) für das Männchen der Taube gebraucht. Hesychius erklärt: Κόλυμποι, αἱ κολυμβάδες, τὰ ὄρνεα ἢ ζωῦφια ἐν κολυμβήθραις. — Nach alledem scheint wenigstens mit der Möglichkeit gerechnet werden zu müssen, daß bei dem Zustandekommen des Berichtes über die den Taufvorgang begleitenden Erscheinungen ein Mißverständnis stattgefunden hat. Es braucht wohl nicht ausdrücklich bemerkt zu werden, daß bei Annahme von ὡς περιτεραν als ältestem Text jedes Mißverständnis unmöglich wäre. Vielmehr ist die Voraussetzung die, daß in dem Texte des Hebräerevangeliums von dem Herabkommen der κολυμβήθρα τοῦ πνεύματος die Rede gewesen. Daß man diesen Ausdruck anstößig fand, begreift sich leicht, zumal wenn man nicht beachtete, wie er veranlaßt war durch den Gegensatz zu dem Tauchbad im Jordan, aus dem Jesus eben hervorkam. Noch unverständlicher

¹ Vgl. J. C. Suiceri thesaurus eccl. II, 139. I, 659.

wurde der Ausdruck, wenn man als Subjekt zu *et requievit super eum* *et dixit ei* nicht den *spiritus sanctus*, sondern die *fons*, resp. *κολυμβήθρα* ergänzte. Wenn diese Jesum angeredet habe, daß sie bisher vergeblich zu ruhen gesucht und erst jetzt endlich auf ihm ihre Ruhe gefunden habe, so war das nicht bloß widersinnig, sondern es konnte einem dabei wohl die von Noah aus der Arche entsandte Taube einfallen, Gen 8, 9: *καὶ οὐχ εὐρούσα ἡ περιστερὰ ἀνάπαυσιν τοῖς ποσὶν αὐτῆς*, und der Gedanke kommen, ob nicht *κολυμβήθρα* eine Verschreibung für *κόλυμβος* oder *columba* sei, von einem Abschreiber begangen, der seine Gedanken noch beim Tauchbade Jesu gehabt habe. Nachdem dann einmal die „Taube“ eingeführt war, so blieb es auch nicht bei dem indifferenten Begriff *καταβαίνειν*, sondern im Anschluß an Ps 55 (54), 7: *τίς δώσει μοι πτέρυγας ὡς εἰ περιστερᾶς, καὶ πετασθήσομαι καὶ καταπαύσω*, wurde das Kommen der Taube ausdrücklich als ein Herbeifliegen bezeichnet, wie schon bei Justinus M.: *καὶ ἀναδύντος αὐτῷ ἀπὸ τοῦ ὕδατος ὡς περιστερὰν τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐπιπτῆναι ἐπ' αὐτὸν ἔγραψαν οἱ ἀπόστολοι* (vgl. *Dialogus* c. 88 D; die weite Verbreitung dieser Textrezension hat Bousset, *Die Evangelienzitate Justins des Märtyrers* S. 58f. nachgewiesen), von den Darstellungen, wo sie mit dem Ölblatt im Schnabel erscheint, zu geschweigen (vgl. A. Jacoby, *Ein bisher unbeachteter apokrypher Bericht über die Taufe Jesu: Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst* VII, S. 90f.). Auch andere Vorstellungen von der mythologischen Bedeutung der Taube können mitgewirkt haben (vgl. Usener, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen* I, S. 56); doch läßt sich ihr Einfluß nicht mehr sicher feststellen. Als quellenmäßig feststehendes Datum wird man anzunehmen haben, daß in der ältesten Überlieferung an Stelle der Taube des heiligen Geistes die Rede gewesen vom Wasserbad des heiligen Geistes, und daß diese Vorstellung nach allen Seiten hin betrachtet das Zeichen höheren Altertums an sich trägt.

Kehren wir von hier zur Untersuchung des synoptischen Taufberichtes zurück, so werden unsere Bedenken dem Lukastexte gegenüber gerechtfertigt sein. Obwohl, wie oben gezeigt ist, gerade im lukanischen Berichte der heilige Geist als eine Jesus erfüllende Kraft vorgestellt ist, heißt es von seinem Herabkommen: *σωματικῶς εἶδει ὡς περιστερὰν*. Dazu kommt, daß die im Hebräerevangelium dargestellte Situation, wonach Jesus in unmittelbarem Anschluß an das Tauchbad im Jordan das Tauchbad des heiligen Geistes erhält, in diesem Texte nicht die geringste Spur hinterlassen hat: auf Jesu Getauftwerden bezieht sich das einzige

Wort βαπτισθέντος, und daran schließt sich dann die Bemerkung, daß er gebetet habe. Statt des Auftauchens bezw. Heraustretens aus dem Jordan berichtet Lukas erst im Beginn der Versuchungsgeschichte: ἡ-
κοῦς δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ὑπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου. Unter diesen Umständen wird man ein Recht haben, die Worte über die Taubenerscheinung als einen lukanischen Zusatz zu dem von ihm benutzten Texte zu betrachten.

Anders stellt sich die Sache bei Markus. Verwandt ist sein Bericht dem des Hebräerevangeliums, sofern von einem ἀναβαίνειν ἐκ τοῦ ὕδατος die Rede ist, dem sofort (εὐθύς) das καταβαίνειν des Geistes folgt. Aber dieser kommt nicht als himmlisches Tauchbad in Frage, sondern erscheint in Taubengestalt. So wird denn der himmlische Vorgang zu einem Schauwunder für den Johannes, während er im Hebräerevangelium ganz objektiv ein Jesu geltendes Ereignis ist. Dem entspricht es, daß eine deutliche Korrespondenz zwischen dem ἀναβαίνειν ἐκ τοῦ ὕδατος und dem καταβαίνειν des Geistes nicht mehr vorhanden sein kann, und so fällt ersteres dem Johannes zu und wird zu einem Verlassen des Flußbettes von seiten des Taufenden statt zu einem Auftauchen des Getauften aus dem Wasser. Bei alledem schimmert die ursprüngliche Situation durch und ist der Anlaß dafür, daß man immer wieder Neigung verspürt, Jesus als das Subjekt von εἶδεν anzusehen. In Matthäus v. 16 ist, offenbar unter Einwirkung anderer evangelischer Literatur, noch einmal Jesus zum Subjekt des ἀνέβη geworden, ohne daß dadurch die Undurchsichtigkeit von Markus gebessert wäre.

Immerhin muß man sich darüber wundern, daß der Markusbericht bei aller offenbaren Abhängigkeit von der im Hebräerevangelium vorliegenden Tradition so entschieden die weder in diesem noch bei Lukas vorhandene Tendenz, Johannes zum Zeugen des Taufwunders zu machen, verfolgt. Diese Tendenz findet sich bekanntlich in der johanneischen Darstellung der Taufe. Ich setze voraus, daß, wie auch Usener (a. a. O. S. 54f.) bereits aufgespürt hat, in jener Stelle der Taufvorgang zweimal berichtet wird. In beiden Darstellungen betont Johannes: ἐγὼ οὐκ ᾔδειν αὐτόν, und tritt damit in ausdrücklichen Gegensatz zu des Matthäus Sonderüberlieferung v. 14f., wonach vor der Taufe ein Gespräch zwischen Jesus und Johannes stattfindet, das zu seiner Voraussetzung eine Kenntnis des Johannes von der Gottessohnschaft Jesu hat. Also nach dem johanneischen Berichte hat der Täufer die Versicherung von dem, auf welchen seine prophetische Sendung zurückgeht, erhalten, daß ihm der mit dem heiligen Geiste taufende Messias als solcher dadurch kundgetan

werden solle, daß auf ihn der Geist herabkomme und auf ihm bleibe. Wie das gemeint ist, ergibt sich vor allem aus den Schlußworten des Satzes: ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν. Das Bleiben auf ihm steht einer nur augenblicklichen Begabung mit Geist gegenüber. Mithin muß es sich dabei von seiten des Täufers nicht bloß um ein Beobachten bei der Taufe, sondern auch um ein solches bei dem weiteren Verhalten Jesu handeln. Zu letzterem hat Johannes seit der Taufe genügend Anlaß gehabt, da er Jesus nach v. 26 als unerkannt in der Mitte des jüdischen Volkes Wandelnden im Auge behalten hat. Eben damit ist nun als ganz selbstverständlich gegeben, daß das, was der Täufer sehen sollte, nicht eine der Wundererscheinungen bei der Taufe war, sondern eben das, was Jesus in der Synagoge zu Kapernaum als auf ihn selbst sich beziehend ausgesagt hatte: πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς κτλ. (Luk 4, 18). Auf die Frage, wie man das habe sehen können, braucht man nicht daran zu erinnern, daß „sehen“ hier so viel wie „erkennen“ sei, und daß dasjenige, was vom Winde gesagt werden kann, auch auf den Geist passen werde; vgl. 2 Reg 3, 17: οὐκ ὄψεσθε πνεῦμα, καὶ οὐκ ὄψεσθε ὑετόν; Matth 14, 30: βλέπων δὲ τὸν ἄνεμον. Es genügt, daß es von der Ausgießung des Geistes auf die Jünger Act 2, 33 heißt: ἐξέχεεν τοῦτο ὃ ὑμεῖς καὶ βλέπετε καὶ ἀκούετε (vgl. meine Schrift: Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert S. 47). Auch Jesu sah man an und hörte es aus seinen Worten, daß der Geist auf ihn herabgekommen war. Daß nun freilich das ἴδῃς Joh 1, 33 sehr bald auf die Wunderzeichen bei der Taufe bezogen wurde, liegt so sehr in der notwendigen Entwicklungslinie, daß man sich darüber nicht verwundern kann, wenn in der anderen Rezension der Taufgeschichte bei Johannes v. 31f. die Worte ἐφ' ὃν ἂν ἴδῃς τὸ πνεῦμα καταβαῖνον καὶ μένον ἐπ' αὐτόν, so umgestaltet sind: τεθέσθαι τὸ πνεῦμα καταβαῖνον ὡς περιττερὰν ἐξ οὐρανοῦ, καὶ ἔμεινεν ἐπ' αὐτόν. Daß hier die bei Markus vertretene Tradition eingewirkt hat, sieht man sofort, aber auch die Fremdartigkeit dieses Zuges, der den Hauptnachdruck auf die Taubenerscheinung legt, während er auf dem dauernden Begabtsein mit dem Geiste ruht, also auf etwas, das der äußeren Erscheinung des Herabkommens des Geistes gänzlich indifferent gegenübersteht.

So ergibt sich, daß im Hebräerevangelium, in der den Synoptikern zu Gründe liegenden und besonders gut bei Lukas erhaltenen Schrift, sowie in der Joh 1, 33 verwendeten Überlieferung die Taubenerscheinung

keinen Platz gehabt hat, und daß eben dort die Taufe Jesu einen Sinn hat, der der Himmelsstimme Ps 2, 7 entspricht, und den Wellhausen so formuliert: „Auf alle Fälle liegt die wesentliche Bedeutung der Taufe Jesu darin, daß sie ihn zum Messias umwandelt, daß er als simpler Mensch in das Wasser hinabsteigt und als der Sohn Gottes wieder heraufkommt.“

5. Die Tiere in der Versuchungsgeschichte.

Wenn im dritten Abschnitt mit Recht nachgewiesen ist, daß ein deutlicher Zusammenhang zwischen der ältesten Form der Taufstimme und der Versuchungsgeschichte nach Lukas (und Matthäus) besteht, so ist damit bereits angedeutet worden, daß die kurze Rezension dieser Geschichte bei Markus erst eine spätere Form sei. Aber gerade diese hat dem 2. Evangelium ebenso wie das Fehlen der Kindheitsgeschichte und eines Berichtes über Erscheinungen des Auferstandenen viele Sympathieen verschafft. Der kurze Bericht bei Markus ließ sich scheinbar leicht als Keim der breiteren Ausführungen bei den anderen Evangelisten begreifen und zudem so viel bequemer verwenden in einer modernen Darstellung des Lebens Jesu. Denen aber, die bei Markus nur einen Auszug aus der breiten Darstellung der beiden anderen Synoptiker sehen, macht Holtzmann (S. 114) bemerklich, daß die Tiere Mark 1, 13 unter allen Umständen Sondereigentum des Markus bleiben. Vielleicht wird es möglich sein, gerade von diesem Punkte aus die rätselhafte Form der Markusdarstellung und ihres Verhältnisses zu den Parallelberichten klar zu machen.

Während im Beginn der Versuchungsgeschichte Markus und Lukas übereinstimmen, sofern beide von einem 40 Tage anhaltenden Versuchtwerden Jesu durch den Teufel berichten, berührt sich Markus im Schluß mit Matthäus, sofern beide von einem Jesu erwiesenen Dienst der Engel berichten, wovon Lukas nichts hat. In Matth 4, 11 geht dem Satze: καὶ ἰδοὺ ἄγγελοι προσήλθον καὶ διηκόνουν αὐτῷ, voraus: τότε ἀφίησεν αὐτὸν ὁ διάβολος; in Mark 1, 13 der parallelen Wendung: καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ, die Bemerkung: καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων. Was mit letzterer ausgesagt werden solle, ist den Erklärern unklar geblieben. Wellhausen meint: „Die Tiere sind Staffage der menschenleeren Wüste; ob sie hier noch Weiteres zu bedeuten haben, stehe dahin.“ Man pflegt auf 2 Makk 5, 27 (Ἰούδας ἀναχωρήσας εἰς τὴν ἔρημον θηρίων τρόπον ἐν τοῖς ὅρεσι διέζη) hinzuweisen, wo die Lebensweise der wilden Tiere als die des Judas bezeichnet wird. Viel näher aber liegt der Hinweis auf

Test. XII patr. Naphtali c. 8: ἐὰν ἐργάσῃσθε τὸ καλόν, εὐλογήσουσιν ὑμᾶς καὶ οἱ ἄνθρωποι καὶ οἱ ἄγγελοι, καὶ θεὸς δοξασθήσεται δι' ὑμῶν ἐν τοῖς ἔθνεσιν, καὶ ὁ διάβολος φεύζεται ἀφ' ὑμῶν, καὶ τὰ θηρία φοβηθήσονται ὑμᾶς, καὶ οἱ ἄγγελοι ἀνθέξονται ὑμῶν. Umgekehrt heißt es sodann von den Übeltätern: . . . καὶ ὁ διάβολος οἰκείουται αὐτὸν ὡς ἴδιον σκευός, καὶ πᾶν θηρίον κατακυριεύσει αὐτοῦ καὶ ὁ κύριος μισήσει αὐτόν. Ganz ähnlich heißt es Test. Isaschar c. 7: ταῦτα καὶ ὑμεῖς ποιήσατε, τέκνα μου, καὶ πᾶν πνεῦμα τοῦ Βελίαρ φεύζεται ἀφ' ὑμῶν, καὶ πᾶσα πράξις πονηρῶν ἀνθρώπων οὐ κυριεύσει ὑμῶν, καὶ πάντα ἄγριον θῆρα καταδουλώσεσθε. Häufig finden sich in den Testamenten der 12 Patriarchen Gedanken wie dieser: ἀπόστητε ἀπὸ θυμοῦ καὶ μισήσατε τὸ ψεῦδος, ἵνα κύριος κατοικήῃ ἐν ὑμῖν, καὶ φύγῃ ἀφ' ὑμῶν ὁ Βελίαρ Dan c. 5. Die in den oben genannten Stellen sich findenden Äußerungen über die θηρία finden ihre Erklärung durch Apoc. Mosis c. 10 f.: ἐπορεύθη δὲ Σήθ καὶ ἡ Εὔα εἰς τὰ μέρη τοῦ παραδείσου. καὶ πορευομένων αὐτῶν ἶδεν Ἐῦα τὸν υἱὸν αὐτῆς καὶ θηρίον πολεμοῦντα αὐτόν. ἔκλαυεν δὲ Εῦα λέγουσα· οἶμοι οἶμοι, ὅτι ἐὰν ἔλθω εἰς τὴν ἡμέραν τῆς ἀναστάσεως, πάντες οἱ ἁμαρτήσαντες καταράσσονται με, λέγοντες ὅτι οὐκ ἐφύλαξεν ἡ Εῦα τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ. ἐβόησεν δὲ ἡ Εῦα πρὸς τὸ θηρίον λέγουσα· ᾧ σὺ θηρίον πονηρόν, οὐ φοβῆσαι τὴν εἰκόνα τοῦ θεοῦ πολεμήσαι; πῶς ἠνοίγῃ τὸ στόμα σου; πῶς ἐνίσχυσαν οἱ ὀδόντες σου; πῶς οὐκ ἐμνήσθης τῆς ὑποταγῆς σου, ὅτι πρότερον ὑπετάγης τῇ εἰκόνι τοῦ θεοῦ; Τότε τὸ θηρίον ἐβόησε λέγον· ᾧ Εῦα, οὐ πρὸς ἡμᾶς ἡ πλεονεξία σου οὔτε ὁ κλαυθμός σου, ἀλλὰ πρὸς σέ, ἐπειδὴ ἡ ἀρχὴ τῶν θηρίων ἐκ σοῦ ἐγένετο. πῶς ἠνοίγῃ τὸ στόμα σου φαγεῖν ἀπὸ τοῦ ξύλου περὶ οὗ ἐνετείλατό σοι ὁ θεὸς μὴ φαγεῖν ἐξ αὐτοῦ; διὰ τοῦτο καὶ ἡμῖν ἡ φύσις μετελλάγῃ. νῦν οὖν οὐ δυνήσῃ ὑπενεγκεῖν, ἐὰν ἀπάρξομαι ἐλέγχειν σε.

Überblickt man jene Stellen aus den Testamenten der 12 Patriarchen, so sieht man, daß in ihnen beieinandersteht, was jetzt zu einem Teil in den Schlußworten bei Markus (καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων, καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ), zum anderen bei Matthäus (τότε ἀφίξιν αὐτὸν ὁ διάβολος, καὶ ἰδοὺ ἄγγελοι προσήλθον καὶ διηκόνουν αὐτῷ) getrennt zu finden ist. Die Ähnlichkeit ist aber eine so große, daß an einer Beziehung von Markus und Matthäus zu jenen Stellen nicht zu zweifeln ist. Der Sinn der rätselhaften Wendung von den Tieren bei Markus kann kein anderer sein als der, daß die wilden Tiere, in deren Mitte Jesus war wie Daniel in der Löwengrube, ihm nichts anhaben konnten. Ist dadurch, daß Eva der Stimme des Versuchers gehorcht hat, das Menschengeschlecht unter die Gewalt der Tiere gekommen, so ist der υἱὸς τοῦ θεοῦ, der dem Satan

widerstanden hat, auch damit Herr über die Tiere geworden, und kann seinen Jüngern gleiche Macht geben; vgl. Luk 10, 18f.: ἐθεώρουν τὸν ατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ περόντα. ἰδοὺ δέδωκα ὑμῖν ἐξουσίαν τοῦ πατεῖν ἐπάνω ὄφρων καὶ σκορπίων καὶ ἐπὶ πᾶσαν τὴν δύναμιν τοῦ ἐχθροῦ, καὶ οὐδὲν ὑμᾶς οὐ μὴ ἀδικήσει.

Aus alle dem ergibt sich nun aber auch, daß dem rätselhaften Worte bei Markus nur deshalb kein sicherer Sinn abgewonnen werden kann, weil ihm kein Bericht darüber vorausgeht, daß Jesus in der Teufelsversuchung bestanden und daß der Teufel ihn verlassen hat. Damit ist aber der Beweis erbracht, daß der Text bei Markus ein Fragment ist, dem nicht durch Absicht, sondern durch Mißgeschick gerade das mittlere Hauptstück verloren gegangen ist. Aber schon aus diesem Fragmente ist mit Sicherheit zu erkennen, daß es dieselbe Mittelstellung zwischen Lukas und Matthäus einnimmt, die wir in den vorigen Abschnitten dem Markustexte zuweisen mußten. Daß im Eingang der Perikope Lukas und Markus einander nahestehen, während Matthäus ihnen gegenüber die Kennzeichen eines sekundären Textes zeigt, ist oben angedeutet worden. Was den Schluß anlangt, so steht Lukas ganz für sich, wenn er v. 13 abschließt: καὶ συντελέσας πάντα πειρασμὸν ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ ἄχρι καιροῦ. So gliedert er diese Geschichte in den Verlauf des Lebens Jesu ein, nachdem er sie selbst als eine Periode dieses Lebens, die sich in der Wüste und Jerusalem abspielt, zur Darstellung gebracht hat. Anders Markus. Aus der Erwähnung der Tiere ergibt sich schon, daß sich die letzte Szene seiner Bearbeitung nicht wie bei Lukas im Tempel zu Jerusalem abgespielt hat, sondern an einem Orte, wo wilde Tiere denkbar sind. So hat denn die ihm zu Grunde liegende Schrift schon jene Steigerung der Geschichte gehabt, die uns jetzt in der Anordnung der drei Versuchsakte bei Matthäus im Unterschied von Lukas entgegentritt. Beide haben aber in ihren Darstellungen einen feierlichen Abschluß gehabt, der in Anschluß an die geschichtliche Notiz Lukas v. 13: ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ ἄχρι καιροῦ, die Gedanken von dem Lohn dessen, der in der Versuchung zur Sünde standhaft erfinden wird, von der Flucht des Teufels, von der Herrschaft über die Tiere und von dem Dienst der Engel, wie sie u. a. in Test. Naphtali vorliegen, entwickelt. Anregung zu diesem erbaulichen Abschluß erhielt jene Überlieferung auch wohl durch das Zitat von Ps 91, 11 in Luk v. 10, wo von Schutz und Dienst der Engel die Rede ist, und das einem Zusammenhange entstammt, der in einer an Luk 10, 19 erinnernden Weise auf die Herrschaft über die Tiere hinweist; Ps 91, 13: ἐπ' ἀκτῖνα

καὶ βασιλικὸν ἐπιβήσῃ καὶ καταπατήσῃς λέοντα καὶ δράκοντα.¹ Matthäus hat dann, wie so oft, einen ihm unverständlichen Zug, den von den Tieren, fallen gelassen, und beweist also auch hier im Schluß wie im Anfang Markus gegenüber sekundären Charakter, wie dieser solchen gegenüber der Darstellung des Lukas.

¹ Vgl. auch Ps 34, 8; Dan 6, 22; Psalm. Sal. 13, 3. 4, 21.

(Weitere Beiträge werden folgen.)

Dialogus de Christi die natali.

Ex lingua Armena latine reddidit

Fred. C. Conybeare.

Opusculum hoc e duobus codicibus hausi.

A = Codex 822 bibliothecae Mechitaristarum Insulae sancti Lazari; Djarruntir (Ճարրւնտիր) 5. 4. 5. Charta bombycina seculo XII^o siue XIII^o exaratus, satis accurate, litteris quae *bolorgir*, id est rotundae, uocantur.

B = Codex apud Valaršapat in bibliotheca Catholici Armeni adseruatus, catalogi 102. Codex pretiosissimus A. D. 971 charta antiquissima litteris semi-uncialibus exaratus.

Apographo huius codicis usus sum, quod hodie in insula S. Lazari est, codex 139, Djarruntir ՃԲ. Apographum id exscripsit A. D. 1836 vir doctissimus Ephrem Sethian in urbe Muš, ubi tunc erat codex A.

Codice B usus A. D. 1899 apud Valaršapat praelo tradidit hoc opusculum Garegin Vardapet Yousêsean inter opera Chosrois. Cum libro impresso apographum contuli.

Plurimi codex A faciendus est, cum ope eius amplissimae lacunae codicis B expleantur.¹

Fred. C. Conybeare.

Disputatio inter Patriarcham Antiochiae^(a) Chosroemque Armenorum Doctore de Festo natali Iesu Christi.

Q. Natiuitatem Christi quare non celebratis?

R. Immo vero maxime. Die autem natiuitatis eius celebramus.

Q. Ecquis dies eius natiuitatis?

R. Ille dies eius natiuitatis quem Iacobus frater domini inscripsit et

¹ Notas litteris indicatas quaeras sub finem dialogi.

instituit in ecclesia. Et ipse Iacobus una cum Iosepho erat intrando ad censem, sciebatque annum et mensem natiuitatis eius.

Q. Quare ergo cuncti fideles celebrant mense Decembris, nisi soli ex Armenis <aliqui> a Iustiniano rege usque hodie?

R. Et initio quare nescitis concorditer celebrasse omnes christianos¹ Salvatoris ab Epiphania, quam tempore et nomine innouarunt MLXII anno paulum minus, ab ordinato usque ad Iustiniani XXXIII^m? An vero Iustiniani violentiam adprobatis quam exercuit in Hierosolymitanos et in omnem principatum, immutando ordines ecclesiae? Alioquin synodum eius accipe ceteraque credenda eius.

Q. Ecquid dixit Iacobus frater domini?

R. Haecce dicit: Festum sanctae Epiphaniae celebratur mense ianuario die sexta, id quod post longa tempora confirmauit ratumque habuit beatus Cyrillus.

Q. At si immutauerit Iustinianus ob augendum festiuitatis splendorem quid damnum?

R. Iacobus dei frater festum instituit, Iustinianus autem immutat. Hoc peius esse damnum quid potest?

Q. Rex Constantinus quare amouit Pascham dominica die?

R. Quia ipsa Pascha² in dominicam incidit, cum feria prima resurrexerit a mortuis post aequatas diem et noctem post primum quatuordecimum. Quoniam uero novemdecim annorum cyclus necessario circumferebat in sabbatum diem quatuordecimam, violabatque ieiunium, adeoque per longa tempora propter hoc una cum Iudaeis festum egerunt, praesertim nationes vestrae, id quod perstringit beatus Andreas, idcirco multimodo beatus rex postulauit a sancto concilio Niceno ut in ipsam dominicam diem iniicerent Pascham, ne amplius magnum Sabbatum violaretur.

Aliaeque rationes pergraves. Alii e fidelibus XC³ annorum cyclo festum agebant, alii novemdecim annorum. Romani enim non acceperunt Anatolii Laodicensium episcopi cyclum, quem postea non sine miraculis inuenerunt spiritales fratres. Ideoque maxima contrarietas exstitit inter Romanos aliasque gentes, quia vario modo et dissimili festum agebant, violantes ieiunium. Exinde rex Constantinus, cui angeli adstabant in ministerium, postulat a sancto concilio ut tollant contrarietatem. Unde patres concilii arcessiuerunt regis iussu beatum Andream adolescentem, insignem philosophum ecclesiae. Isque disposuit computum anni sacri, sustulitque

¹ Christianos] fideles A.

² Arm. zatik.

³ 30 Arm. L in A: 90 Arm. q in B.

contrarietatem. Attamen sancto Constantino cum impio isto Iustiniano quae communitas esse potest?

Q. Unde vero certum fit ante Iustinianum Ianuarii die sexta apud Constantinum festum egisse?

R. Andreae ex ipsis verbis constat, qui hoc modo in tertio canone ait CC annorum cycli, singulis annis diem xvii Martii mensis, diem vii Aprilis, sextamque Ianuarii, ubi epiphaniam esse domini nostri Iesu Christi, in una eademque die concurrere. Omne hoc constat. Iustiniani uero immutatio incerta est, qua causa immutauerit vel quibuscum sanctis immutauerit.

Q. Cyrillus (b) quare dicit: „quod festum in aliis urbibus natiuitatem Christi agunt?“

R. Ipse tamen non accepit. Quinetiam si natiuitas illa die fuerit, quomodo ille ausus est Dauidis et Iacobi festum in eadem instituere? Urbs vero, ubi sic agebant festum ab Artemone haeretico seducta est, qui repugnauit Iohanni cum pietate, tum institutis, tum cetera successione discipulorum suorum.

Q. Vos quo modo festum celebratis?

R. Nos epiphaniam et baptismum una die celebramus, epiphaniam e scriptis, baptismum uero e traditione (c); neutrum uero sine testibus. Testes autem epiphaniae mense Ianuario celebratae Iacobus et Cyrillus et Andreas, baptismi uero vosmet omnes atque Romani.

Q. Dua gloriosissima festa una die fas est celebrare?

R. Quoniam una die contigerunt, idcirco fas est. Immo dic mihi, spiritus sanctus die resurrectionis descendit incubuitque discipulis? Utramque rem una die celebramus, necne? Quae quomodo inter sese repugnent scire velim. Quinimmo transfiguratio Saluatoris in die resurrectionis ut celebretur iussum est, itidemque aduentus domini.

Q. Quomodo contigerunt una eademque die?

R. Epiphania Saluatoris Ianuarii sexta est, uti dixerunt sancti; die eadem iuxta mensis numerationem reperitur baptismus Saluatoris per Iohannem. Qui xxx exactis annis, secundum solis rotationem embolimaearum trium horarum spatio provectus, epiphaniae diem in aliam diem immutauit (sc. hebdomadis), numerationem vero mensis Ianuarii integram seruauit.

Q. Ne putes me disceptandi tantum causa sciscitari, causa uero cognoscendi ueritatem. Adnuntiationis diem quare non celebratis?

R. Antiqui sancti patres non instituerunt. Quam uero diem postea instituerunt alii, eam non accepimus a Iustiniano. Nos enim quae accepimus

a doctoribus, firmiter seruauimus, et quae unus post unum tradidit, ipsi nullo modo auximus.

Q. Quare igitur non instituerunt sancti?

R. Quia permulta praetermiserunt. Baptismum (sc. Christi) non instituerunt, neque Pentecosten, neque adnuntiationem, neque quadragesimas Domini nostri, neque vero adscensionem, neque transfigurationem, neque benedictam diem (sc. Palmarum), neque resurrectionem Lazari neque crucis diem. Has etenim duas principales dies solas instituerunt Iacobus ceterique, quum magnum mirificumque festum epiphaniae satis esse censerent, — nemo enim genitus est ex virgine —, atque resurrectionis,¹ apostolica mente incremento euangelii tantum studentes. Postea vero plurima festa a Cyrillo addita sunt, nosque celebramus, baptismi² scilicet et pentecostes, adnuntiationis et transfigurationis ceteraque. Ipsi vero minime incusamus quod celebrent natiuitatem. Nimirum incusamus² quod immutarint diem nomenque, quippe quum beati omnes epiphaniam appellarint.

Adnuntiationis vero diem^(d) celebramus postquam solemniter frequentauimus Epiphaniam Saluatoris nostri, ne ieiunium sanctum salis panisque violetur. Vix enim potuerunt doctores Armenorum diem quadragesimi domini nostri ieiunio stabilire, qui incidit saepius supra sanctum ieiunium quod <tanquam> participatio passionis Verbi incarnati institutum est ab apostolis, usque ad salutarem aduentum eius secunda uice uenturi.

Alia quidem permulta habebam dicere tibi de hac re. Sed satis aestimo, cum aliae quaestiones a te commotae sint.

Q. In calicem domini qua causa non iniicitis aquam?

R. Vos qua causa iniicitis, calicem domini appellantes, aqua vero implentes, quod minime cum nomine concordat?

Q. Mos est totius mundi iniicere. Aqua uero quid est?

R. Morem dicere quid prodest? Quis enim talia non dicit qui patrum habet institutum, qualemcumque siue malam siue bonam consuetudinem aduenticiam. Talium confirmatio rerum diuinis penes scripturas, canonicas penes regulas est.

Q. Sacrificialis ordo Iacobi fratris Domini commemorat aquae commistionem, necne?

R. Ex diuinis oraculis³ nullum est quod commemorat istum ordinem sacrificalem, neque beatus Irenaeus successor apostolorum, neque beatus

¹ resurrectionis] epiphaniae A male. ² baptismi — incusamus] om B.

³ oraculis] sacrificiis B, male, pataragatzn pro patgamatzn.

Eusebius, qui historiam ecclesiae scripsit. Iacobus enim frater domini nihil reliquit scriptum, nisi lectiones et catholicam epistolam. Semper commemorat Eusebius dicitque: Apostolorum nil praeterea inuenimus.

Q. Immo dic mihi. Siquidem ordinem sacrificalem habuerunt apostoli, ordines dandi sphragidem siue coronam imponendi siue interitus qua de causa non habebant? Haec omnia igitur quomodo solenniter administrabant?

R. Caerimoniales ecclesiae ordines postea additi sunt a Dionysio Areiopagita atque Athanagene martyre, aliisque plurimis patrum.

Q. Iohannes qualem ordinem recitauit in baptismo domini nostri, uel Ananias in Pauli baptismo?

R. Ut uero scias, apud apostolos manus imponere tantum satis erat cum commemoratione sanctae trinitatis.

Q. Dominus ergo in traditione mysterii non immiscuit?

R. In euangelio scriptum non est. Ipse enim mysterium per uinum tradidit. Dixitque ita: Non amplius bibam uitis fructum, antequam bibam eum una cum uobis in regno. Quod beatus Iohannes Chrysostomus ita interpretatus est, ut alteram haeresin radicitus euellat, dicens:

„Qui aquam in sanctum mysterium infundunt, quoniam uitis uinum, non aquam, generat.“

Neque in apostolicis epistolis inuenis; neque ex actis apostolorum uel e catholicis epistolis apparet. Unde igitur vos habetis consuetudinem?

Q. Sapientia¹ cur dicit: Immiscuit in cratere uinum suum?

R. Temperaturam uero uini, non aquae misturam dicit. Plurimae enim sunt potuum misturae sensibili arte confectae, qualis est myrrhata potio, ceteraeque. Potum dabo nepoti meo, myrrhatum uinum granatarum mearum.² Sapiens uero inprimis uinum praeparauit, et deinde conuenit conuiuas; et aqua in tempore conuiuii admiscetur, ante nunquam.

Q. Proprium denique corpus, quo modo hoc sensibile uocasti?

R. Scias, amice, hoc non esse secundum tuam sententiam. Ego uero uoluntati tuae obsisto; personam adsumere, mos est scripturarum earumque rerum quae substantiae uel essentiae non sunt, sed incorporeae. Sapientia ergo non est subiectum sed subiecto inhaeret. Sapiens igitur adhortans, personam imponit sapientiae, struere domum et stabilire limina et adparare tabulam, et praeparare salis misturam, uinum dulcescens et cetera. Sed haec omnia incorporeae entitati inhaerent, atque praedi-

¹ Sapientia usque ad p. 332, 10 beatus Athanasius] om B. — Prov 9, 2.

² Cant. Sol. 8, 2.

cantur. Idem enim sapiens dicit: Dic sapientiae ut soror tibi fiat.¹ iterumque: prudentiae vocem dabo tibi.² ceteraque quomodo esse solet.

Q. Secundum prophetiam ergo quomodo soluitur propositum istud?

R. Plures sunt solutiones propositorum. Ea vero praecipua quae supra dicta est. Sapientia ergo me nominat; quia Christus Iesus uirtus et Iesus sapientia, struxitque suam domum corpus. Structile et incrementi <capax> templum est, virtutibus spiritus repletum, ut Isaias prophetat. In primo intrat, deinde uero creatus. Veniensque ad mortem immolatus est in cruce, sanguinemque incorruptibilem una cum martyribus immiscuit suis atque dignis, et impertit. Hoc modo interpretatur beatus Athanasius.

Q. Iohannes cur dicit: „Spiritus et aqua sanguis unum sunt?“

R. Unum sunt per mysterium, sed non secundum cratera. Baptizati enim aqua accipiunt spiritum, et participes fiunt corporis sanguinisque domini.

Q. Ecce tamen e latere domini sanguis effluxit et aqua.

R. Attamen particulâ coniunctiâ separantur alter ab altera sanguis et aqua, quae uel contrarietatem aufert. Neque enim dixit „sanguis una cum aqua“, id quod misionem innueret.

Q. Quod si inscitia e uobis aqua mistum aliquis obtulerit, magnum sit incommodum?

R. De hac re Gregorius Nyssenus ita dixit: „cauponarum immundae aquae commistio perdere nequit nostram salutem.“

Q. Accepi ista omnia. Certiorem tamen facias me de hac re, scilicet ab utrâ aqua et sanguis profluxerint naturâ, diuinâ an humanâ.

R. Egomet aquam et sanguinem neque e diuinitate dico effluxisse neque³ e carne mera, sed ex unitate; et⁴ eo modo quo bonum quodpiam non solum e spiritu neque uero e carne mera, sed ex unitate.⁴ Uti etiam dicit beatus Iohannes in Ephesiorum epistolae commentario: „Si quidem e carne sit, caro autem aliena naturâ, meri hominis erit sanguis. Mundum ergo quo modo peccatis liberauit?“ Quin tu legas etiam Theologi sermonem, ubi de Pascha commentatur:

„Sanguis et aqua e latere effuxerunt, alter tanquam hominis, alteraque supra hominem attollitur.“

Alterum alteramque dicens separat. De aqua uero iterum in eodem sermone loquitur:

¹ Prov 7, 2.

² Prov 2, 3.

³ neque] om B.

⁴ et eo — unitate] om B.

„Sanguinem Dei, passionem mortemque qui auribus discis, ne respue atheorum more, tanquam Dei propugnator.“

Basiliusque dixit:

„Equidem carnem dominicam dico.“

Et ea quae sequuntur. Paulus autem de sanguine diuino ita loquitur:

„Quod non ex his creaturis.“¹

Et ea quae sequuntur. Sed proprio cum sanguine in sancta intrauit, procurans salutem. Atque propheta ait:

„Illo die effluxerit sanguis uiuus ex Hierosolymis.“²

Ex hominis natura non ait. Aqua uiua et uiuificans non effluit ex Hierosolymis, neque ex aliis locis. Plurima uero alia testimonia eius sunt qui laudatus est in secula. Amen.

Adnotationes in disputationem.

(^a) Patriarcha ille fuit Athanasius III, de quo Assemanus *Bibl. orient.* 3 p. 296 ista hausit ex historia Bar Hebraei *Fund.* 4. cap. 6. *Lect.* 2. et 3: Plerique Armenorum doctrinam Juliani ad hoc usque tempus mordicus tenent. Affirmant enim cum ipsa Unione corpus perfectum constitisse, nec temporis processu auctum, nec passibile fuisse, aut corruptibile, nec mortale aut creatum aut circumscriptum: et uisum quidem fuisse circumcidi, non reipsa id passum, uisum fuisse manducasse, quum reuera nunquam manducauerit, et ea plane ratione, qua apud Abrahamum comedit, sic cibum adhibuisse, quando nobiscum uersabatur. Addunt etiam cibum eius excrementis caruisse, diuinitatis igne absumptum: et his similia pleraque nugantur. Et sub Athanasio quidem nostro Patriarcha et Ioanne ipsorum catholico in publica collatione disquisitionem hac de re habuerunt, nostraeque doctrinae certam ueritatem agnoscentes nobis reconciliati sunt, et libello unionis subscripsere. Nihilominus non modico post tempore ad antiquum Juliani dogma rediere.

ibid. p. 338.

Athanasius Archimandrita Caenobii Gubae Baraiae, ordinatus mense Aprili anno Graecorum 1035, in coenobio Cartaminensi per Theodosium Rhésinae Episcopum; uel ut apud alios auctores legitur, ordinatus a Georgio Arabum Episcopo, qui eodem anno obiit. Hic congregata synodo Armenos cum Syris Iacobitis conciliauit anno Gr. 1037. Obiit anno 1051, postquam sedisset annos 15.

Ipse Iohannes, Philosophus nuncupatus, Armenorum catholicus A. S. 718 historiam synodi suae apud Manazkert in prouincia Harq anno Armenorum 175 (A. D. 627) congregatae in libro suo de Synodis Armenis contexuit. Quam ipse in schedis meis ex tribus exemplaribus optimis transcriptum collatumque teneo. Nuper hoc etiam opusculum praelo traditum est, Tiflis 1901, in libro qui Epistolarum Patriarchalium nuncupatur e codice unico Patrum Si. Antonii in Constantinopoli degentium.

(^b) Confer Ioannis Nicaeni Epistolam de Festo die Natali a Combesio in *Hist. Monothel.* editam, Paris 1648, col. 301 ubi haec uerba Basilii Iacobo male attributa sunt.

¹ Rom 9, 11.

² Zach 14, 8.

(^c) Confer Iohannis Philosophi nuncupati Armenorum A. D. 718 catholici orationem Synodalem Venetiis typis PP. Mechitaristarum A. D. 1834 impressam et a Iohanne Bapt. Auchero latine redditam, cap. 8:

„Porro videmus praeterea et istud: nonnulli honestos quoque mores obsolescere conantes Theophaniae et Natiuitatis die, quem sexta Ianuarii solet coniunctim regio nostra solemniter celebrare, nunc Natiuitatis festum quidam peragere volunt; Epiphaniae vero mysterii nullam sinunt memoriam fieri. Hi omnino adhaerent ritui lectionum quibus Hierosolymitani in octaua Epiphaniae utuntur, octo ecclesias suas visitando atque in unoquoque loco suos canones perficiendo . . . Verum quod ego dico, id antiqua erat consuetudo iam ab antiquis temporibus originem ducens, atque ad nos usque perveniens. Eo namque die super aquas decantando Ps 28, praemissa antiphona, Vox Domini super aquas, atque Matthaei de Baptismo Evangelium legendo, aquam benedicebant, oleo in eam infuso: eoque, veluti morborum animae et corporis remedio omnes fruentes, exultabant. Quod vel nostris temporibus non est penitus obsoletum . . . quamobrem et pulcherrimas melodiae antiphonas de baptismi causa concinnarunt beati nostri Doctores.“

(^d) Confer explanationem lectionum Samuelis Kamrdžačoreci in codice Sⁱ Lazari 475, fol. C (A. D. 950): „Quarta die uero octavae (sc. Ian. 9) canon in Sione celebratur. Specialiter ibi, commemoratur mysterium adnunciationis, pulchro modo et concinno, quia „adnuntiatio incarnationis Verbi apud prophetas fuit, et in Sione Davidis arce, quondam „et antiquitus . . . Apud rituale uero lectionum canon praescripsit, In Catholica (sc. „ecclesia Hierosolymitana). Infra uero in margine adscriptum est In Sione, Adnuntiatio.“

In Lectionario Armeno legimus: Dies iv. Congregatio in S. Sione, iste canon habetur. Ps 109, Dominus dixit. Gal 4, 1—7; Ps 131 Domine memor esto. Lc 1, 26—38.

In codice uero antiquissimo Lectionarii quod Parisiis adservatur in Bibl. Nat. Anc. Fonds Arm. 20, sec. viii uel ix literis uncialibus exarato locus mutilus est.

Gregorius uero Asharuni qui c. A. D. 700 Explanationem scripsit Lectionarii (in codd. Bodl. Arm. e. 17, Si. Lazari 475, sec. xi) non nisi lectiones dierum v et vi Ianuarii egisse uidetur in lectionario suo.

CΩTHP

Eine religionsgeschichtliche Untersuchung von Paul Wendland.

Soltau¹ hat auf Grund der kleinasiatischen Inschriften, die bei Gelegenheit der Kalenderordnung das Regiment des Augustus überschwänglich feiern, die Ansicht aufgestellt, daß die Kindheitsgeschichte Jesu den christlichen Heiland in bewußten Gegensatz zu Augustus stelle.² Was jene Inschriften von Augustus als dem Heile der Welt und von seinem segensreichen Friedensregimente zu rühmen wissen, wäre nach ihm auf Jesus übertragen. Der Soter Jesus soll dem Soter Augustus entgegengesetzt und auch die Legende der göttlichen Geburt von Augustus auf Jesus übertragen sein. Trotz manchen Widerspruches, haben Soltaus Ausführungen doch zum Teil Beifall auch bei angesehenen Forschern gefunden. Und doch hat Soltau, wie ich meine, den in religionsgeschichtlicher Forschung häufigen Fehler begangen, daß Parallelen, die für das Verständnis gleicher religiöser Motive sehr lehrreich sind, zur Annahme einer mechanischen Übertragung verwertet werden. Soltaus Ausführungen über die göttliche Geburt bedürfen für den, der Useners Behandlung des Motives kennt, keiner Widerlegung. Aber mit seinen Bemerkungen über *σωτήρ* hat er an ein wirkliches Problem gerührt, wenn er es auch weder richtig gestellt noch gelöst hat.

Woher stammt der christliche Begriff *σωτήρ*? Der Anschluß an den Sprachgebrauch der LXX, die die vom Stamme *שׁו*³ abgeleiteten und als göttliche Attribute gebrauchten Substantiva mit *σωτήρ* wiedergibt, liegt klar zu Tage, und das erste und dritte Makkabäerbuch und die Psalmen Salomos beweisen, wie populär diese Gottesbezeichnung war. Aber genügt die jüdische Entwicklung des Sprachgebrauches, um den vollen Inhalt des christlichen Begriffes verständlich zu machen? Oder

¹ *Die Geburtsgeschichte Jesu Christi* Leipzig 1902.

² Soltau beachtet S. 19. 35 nicht, daß Luc. 2, 14 der echte Text lautet: καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνην ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίᾳ. Die Übereinstimmung ist so freilich weniger überraschend. S. 36 ist εὐνομίαι etc. fälschlich als nom. plur. gefaßt.

wäre die christliche Vorstellung wesentlich abgeleitet vom Bilde des historischen Jesus, in dem man den Arzt der Kranken und den Heiland der Seelen sah, von dem man geistige und leibliche Gesundheit erbat und erlangte? Eine solche innerchristliche Entwicklung scheint Harnack¹ anzunehmen, und nur für die Zeit der Kirchenväter weist er auf die Parallele des christlichen σωτήρ und des Heilandes Asklepios² hin.

Um die Fragen richtig beantworten zu können, muß man sich klar machen, daß, ehe Augustus und Jesus als σωτήρ verehrt wurden, ja ehe die LXX das Substitut σωτήρ schufen, dies Wort eine lange innergriechische Entwicklung erlebt hatte und daß die hellenistischen Leser der jüdischen und christlichen Schriften einen bestimmten Komplex von Vorstellungen mitbrachten, die in den Bereich des Begriffes gezogen waren und sich fest an ihn geheftet hatten. Diese Geschichte des Wortes müssen wir überschauen, um zu verstehen, wie im Christentum die hellenistische und die jüdische Entwicklungsreihe zusammenlaufen. Eine wirkliche Geschichte des Wortes zu schreiben muß ich einem Kundigeren überlassen, und es wäre die schönste Frucht meiner Arbeit, wenn sie bald durch eine solche überholt wäre. Vorerst wird, ehe wir eine solche Biographie besitzen, der Versuch, einige Grundzüge der Begriffsgeschichte zu zeichnen und die Theologen an einige von ihnen übersehene Tatsachen zu erinnern, von Nutzen sein.

Die Beinamen σωτήρ und σώτηρα haben sich mit vielen Göttern und Göttinnen verbunden, ja vielfach den Eigennamen vertreten.³ Nach Usener, der u. a. den Kult des dem inneren Kleinasien eigentümlichen Σώζων vergleicht,⁴ liegt diesen Beinamen ein selbständiger Gottesbegriff zu Grunde, „der nur darum sich leicht wieder aus der Verknüpfung ablösen konnte, weil seine ursprüngliche Selbständigkeit unvergessen war.“ Überall wird Zeus, Apollon, Asklepios als σωτήρ verehrt. Weiter findet sich⁵ der Beinamen σωτήρ mit Hermes, Poseidon, Pan, Sarapis,

¹ *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* S. 72 ff. [Erst bei der Korrektur werde ich auf Harnacks *Reden und Aufsätze* I, 307 ff. aufmerksam, mit dessen Ausführungen ich öfter erfreulich zusammentreffe].

² Über seinen Beinamen σωτήρ s. z. B. die Zeugnisse bei Fränkel *Pergamenische Inschriften* II, S. 516; Paton und Hicks *Inscriptions of Cos* 408; Athen. Mitteil. XXIV, S. 169 ff.; Dittenberger *Orientalis inscr.* 332, Anm. 8; Thraemer in Wissowas R. E. II, Sp. 1677.

³ Usener *Götternamen* S. 219 ff. 172 ff. ⁴ S. Cumont *Hypsistos*, im Suppl. à la revue de l'instruction publique en Belgique 1897, S. 7 des Separatabdruckes.

⁵ Zur Orientierung verweise ich auf Roberts Register der Beinamen in *Prellers Griechischer Mythologie*, Bruchmanns *Epitheta deorum, quae apud poetas Graecos leguntur* Leipzig 1903, Dittenberger *Sylloge*, Register IV, 1 (auch IV, 2 unter Σωτήρια und IV, 4 unter Σωτηριασταί), Laqueur *Quaest. epigraphicae et papyrologicae*, Straßburg 1904, S. 93 ff.

Men¹, den Dioskuren, wie *ῥώτεια* mit Artemis, Athena, Isis, Kore, Nike, Themis, Tyche, Hygieia verbunden. Auf die Vorlegung der Zeugnisse kann ich verzichten und die verwandten Namen oder Beinamen wie *σωτήριος*, *σωτήρια*, *σωαίπολις*, *σωάνδρα* übergehen. Denn ein flüchtiger Überblick über die weite Verbreitung des Beinamens genügt, um auf das Stadium der Entwicklung vorzubereiten, das für unsere Zwecke vor allem in Betracht kommt und für den christlichen Begriff und die Zeit, in der die Propaganda des Christentums einsetzt, von höchstem Interesse ist, auf die Übertragung des göttlichen Beinamens auf historische Menschen, die durch die Verleihung dieses Attributes in die übermenschliche Sphäre gerückt, heroisiert oder vergöttlicht werden.²

Feierliche Heroisierung hervorragender Toten, vor allem der *κτίσται* und *οἰκισταί*, begegnet uns vielfach in der griechischen Geschichte vor Alexander. Aber die Grenzen zwischen Göttern und Heroen werden in dieser Zeit im Kulte noch gewahrt; und wie man den Heros dem Gotte nicht gleichsetzt, so scheint man sich auch gescheut zu haben, ihm den vorzüglich den Göttern zukommenden³ Kult-Beinamen des Soter beizulegen. Aber den Übergang zu der späteren Entwicklung macht uns Thukydides Bericht über die Heroisierung des Brasidas (V, 11) verständlich. Die Amphipoliten erheben sein Grabmal zum Heroon, beschließen ihm alljährliche Festspiele und Opfer, erteilen ihm die Würde des *οἰκιστής*, die sie dem früheren athenischen Stadtgründer Hagnon entziehen; *νομίσαντες τὸν μὲν Βρασίδαν σωτήρᾳ τε σφῶν γεγενῆσθαι . . .* fügt Thukydides als Motiv hinzu, ohne daß man darum aus späteren Analogieen einen Kultbeinamen *σωτήρ* erschließen dürfte.⁴

Über *Σωτήρια* Collitz *Dialektinschriften* II, S. 738. 754. *ἥλιος σωτήρ Ἡρακλῆς* s. Robert S. 429, Anm. 8. ¹ Buresch *Aus Lydien* S. 80.

² Für das Folgende ist zu vergleichen Kornemann *Zur Geschichte der antiken Herrscherkulte*, Beiträge zur alten Geschichte I, 51 ff., Strack *Dynastie der Ptolemäer* Berlin 1897 und Rhein. Mus. LV, 161 ff., Kaerst Rhein. Mus. LII, 42 ff., v. Protz Rhein. Mus. LIII, 460 ff., Otto *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten* (in dem bisher als Diss. Leipzig 1904 erschienenen Teile) S. 137 ff.

³ Daß dies wirklich das antike Gefühl war, zeigen Stellen wie Xen. Ages. II, 13: Die Genossen seiner Gefahren nennen ihn *μετὰ θεοῦς σωτήρα*, Plato Ges. 704 D. Für Denekens Behauptung (Roschers *Myth. Lexikon* I, Sp. 2481), daß der Beiname *σωτήρ* besonders den Heroen und den chthonischen Göttern zukomme, vermisste ich bis jetzt den Beweis.

⁴ Von heroischer Ehrung des Dio durch die Syrakusaner bei seinen Lebzeiten erzählt Diodor XVI 20; sie nennen ihn nach Plutarch (Dio. 46), der aber vielleicht die Terminologie seiner Zeit zurück verlegt, *σωτήρ καὶ θεός*. Läßt er doch z. B. Camillus (11) *σωτήρα καὶ πατέρα καὶ θεόν* nennen; vergl. Pelopidas 12, Marius 39, Sulla 34,

Es kommt die Zeit, wo die Grenzen des Göttlichen und Menschlichen verschwinden, wo die Götter verblaßt oder vermenschlicht, die Menschen vergöttlicht werden. Euhemerismus und Aufgehen der persönlichen Götter in das allgemeine Göttliche einerseits, Apotheose andererseits sind Korrelate. Die orientalisch-gottkönigsidee und der griechische Heroenglauben sind die sich verbindenden Formen, in denen die hellenistische Welt den Eindruck der überragenden Größe des neuen weltgeschichtlichen Genius Alexander ausdrückt. Wir sehen aber diese religionsgeschichtliche Entwicklung sich schon vorbereiten zu der Zeit, da König Philipps starke Hand in die zerrütteten Verhältnisse Griechenlands ordnend eingreift.¹ Für den, der die Dinge unbefangen betrachtet, ist es begreiflich, daß Philipps Eingreifen von den griechischen Kleinstaaten als eine wahre Erlösung begrüßt werden mußte. Polybios bezeugt, im Gegensatz zu dem einseitig athenischen Standpunkt des Demosthenes, daß im Peloponnes ihm lange ein dankbares und pietätvolles Andenken bewahrt wurde, und wir dürfen annehmen, daß Demosthenes in der Kranzrede (43) die Stimmung richtig wiedergibt, wenn er sagt, daß die Thessaler und die Thebaner φίλον, εὐεργέτην, σωτῆρα τὸν Φίλιππον ἡγοῦντο· πάντ' ἐκείνῳ ἢν αὐτοῖς. Schon in diesen Worten, auf die der spätere Sprachgebrauch ein besonders helles Licht wirft, offenbart sich etwas von der überschwänglichen Verehrung und religiösen Stimmung, mit der die hellenistische Welt dem Königtume gegenüber steht.

Zum Dank für die Befreiung von Kassandros' Herrschaft beschlossen 307 die Athener dem Antigonos und Demetrios Poliorketes göttliche Ehren, ernannten sie zu θεοὶ σωτῆρες und wählten einen Priester für den neuen Kult.² Um die gleiche Zeit haben die Nesioten Ptolemaios göttliche Ehren zuerkannt und ihn als σωτῆρ begrüßt.³ Mit den gleichen Ehrenbezeugungen folgten die Rhodier bald darauf nach der Befreiung von Demetrios Poliorketes.⁴ Unmittelbar nach seinem Tode 283/2 wurde dann Ptolemaios als σωτῆρ von Philadelphos konsekriert. Wir haben

Cato minor 64. 71. Solche Stellen beweisen, wie abgegriffen damals das Wort, selbst in der Verbindung mit θεός, war.

¹ Unter dem Eindruck der Katastrophe von Chäronea gewinnt auch die dann die hellenistische Welt beherrschende Vorstellung von der Tyche feste Gestalt. Demosthenes und Äschines bezeugen es.

² Plut., Demetrios 10 (9. 13), Diodor XX 46. Bei Ditt. *Sylloge*² 19 Z. 53 ergänze ich *σωτερά[ε] Σωτήρι[α]*.

³ S. die Inschrift von Amorgos bei Dittenberger *Sylloge* Nr. 202, Ditt. *Orientalis inscr.* 16, Note 2, Jacoby *Das Marmor Parium* S. 130.

⁴ Diodor XX, 100. Paus. I, 8, 6.

noch den Beschluß der Inselgriechen, der Einladung des Philadelphos zum ersten penteterischen Feste für seinen Vater Ptolemaios Soter 279/8 zu folgen, und die an die Demosthenische Kranzrede anklingenden Worte¹ τετιμηκόσιμ πρώτοις τὸν σωτήρα Πτολεμαῖον ἰσοθέοις τιμαῖς καὶ διὰ τὰς κοινὰς εὐεργεσίας καὶ διὰ τὰς ἰδίους ὠφελείας bestätigen, daß schon die Benennung σωτήρ den göttlichen Charakter andeutet. Die von Kallixenos nach dem Berichte von Augenzeugen² beschriebene glänzende πομπή gehört nach der scharfsinnigen Beweisführung v. Protts zu der zweiten, wie Otto gezeigt hat, in ihrem Charakter umgestalteten und stark erweiterten πομπή des J. 275/4 (nach Otto Januar 274). Ein Teil des Festzuges ist jetzt den vergöttlichten „Eltern der Könige“ (s. Otto 145) geweiht, d. h. Berenike war inzwischen gestorben und dem Kult des Gatten angeschlossen worden, und Theokrit preist die neuen Götter als πάντεσσιν ἐπιχθονίοισιν ἄρωγους. „Die vergöttlichten Herrscher sind Nothelfer für alle Menschen geworden, sowie es die Heroen ihren Nachkommen und Verehrern sind.“³ — Auch den weiteren Schritt zur Vergötterung der lebenden Herrscher macht Philadelphos, und der Kult der neuen θεοὶ ἄδελφοί wird dem wohl 274 eingeführten offiziellen Alexanderkult angeschlossen. Ptolemaios IV Philopator endlich „hat die Soteren in den jüngeren Kult aufgenommen und so das Gebäude des ptolemäischen Reichskultes mit Alexander an der Spitze und dem jeweils regierenden Herrscher, bezw. Herrscherpaar am Schluß fertig gestellt. In dieser Vollendung begegnet er uns auf dem Stein von Rosette.“⁴

An pomphaften Titeln überbietet die Dynastie der Seleukiden die Ptolemäer. Antiochos konsekriert seinen Vater als Σέλευκος θεὸς Νικάτωρ. Er selbst wird bei Lebzeiten als σωτήρ gefeiert, nachdem er sich als Nothelfer gegen die Invasion der Kelten erwiesen. Nach seinem Tode heißt er Ἀντίοχος Ἀπόλλων σωτήρ.⁵ Die orientalische Vorstellung

¹ Z. 29 ff. (bei Ditt. a. a. O.).

² Da die πομπή jetzt auf das Jahr 275/4 festgelegt ist und Kallixenos unter Philopator schrieb (221—204), schildert er sicher nicht, wie Susemihl (mit Müller) I, 519 meint, aus Autopsie. Susemihl hat seine Quellenangabe bei Athen 197 d übersehen: τὰ δὲ κατὰ μέρος αὐτῶν εἴ τις εἰδέναι βούλεται, τὰς τῶν πεντετηριδίων γραφὰς λαμβάνων ἐπισκοπεῖτω. Er meint wohl die publizierten Hofjournale.

³ Usener, Rhein. Mus. LV, S. 292. ⁴ Kornemann S. 75; vgl. Otto a. a. O. S. 138 ff.

⁵ Das Material bei Kornemann S. 68. 78 ff. — Andere Beispiele für σωτήρ als Titel von Herrschern bei Kornemann 86 (Attaliden), v. Gutschmid *Kl. Schriften* IV, 109, Latyschev *Inscr. Regni Bosporani* Nr. 356. 358. 359, Fränkel *Inscriben von Pergamon* 43. 45. 59, v. Sallet *Nachfolger Alexanders in Baktrien* S. 94. 95. 110 ff., Ditt. *Orientis inscr.* 358. — Über Mithradates s. Cic. Pro Flacco 60, Diodor Fr. XXXVII 26 (θεὸς καὶ

vom Könige als der Inkarnation der Gottheit, wie sie auch im Titel ἐπιφανής hervortritt, zeigt sich hier wirksam.

Das Städtchen Latyia in Thessalien feiert einen Sosandros mit den Versen:¹

τόνδε γὰρ ἀγρητῆρα δι' εὐξυνέτοιο μερίμνας
σωτήρα κτίστην ἄλλον ἔδεκτο Δία.

Dem Dichter ist es freilich zu verzeihen, wenn er mit seinen Worten hoch greift. Die Poesie und Rhetorik hat — das lehrt auch das römische Titelwesen — oft vorgreifend und vorbereitend Ehrentitel geschaffen, die dann offiziell und damit prosaisch und trivial wurden.

Wir lernten bereits ein Beispiel kennen, wie die Praxis des griechischen Mutterlandes in der hellenistischen Periode die strengeren alten Grenzen der Heroisierung überschreitet. In anderen Fällen sind sie ziemlich eingehalten. Arat wird nach seinem Tode in Sikyon als οἰκιστῆς und σωτῆρ τῆς πόλεως heroisiert.² Das am Tage der Befreiung alljährlich gefeierte Fest heißt Σωτήρια, und der Priester des Zeus Soter leitet das Opfer. Die Apotheose nach dem Tode führte zur Legende von der göttlichen Geburt³ wie in vielen anderen Fällen. — Wir haben noch, leider verstümmelt, den Beschluß durch den die Megalopolitaner 183 dem Philopömen ἰσόθεοι τιμαί zuerkannten.⁴ Das ihm zu Ehren begangene Fest heißt Σωτήρια, und Zeus Soter wird zweimal genannt.

Stärker äußert sich in der Verleihung göttlicher Ehren der Servilismus, auch im Mutterlande, als die nun einmal an den Herrscherkult gewöhnte hellenistische Welt mit Rom und mit den römischen Großen in Berührung kommt. Dem Flamininus werden in Chalkis göttliche Ehren dekretiert, und Plutarch führt die in das ἡΐε παῖδαν, ὦ τίτε ὥτερ auslaufende Schlußstrophe des noch zu seiner Zeit beim Feste gesungenen Pāan an.⁵ Und wir haben noch eine Inschrift, in der die Gytheaten

(σωτῆρ). Von Antiochos IV Epiphanes heißt es Ditt. *Oriens inscr.* 253 βασιλεύοντος Ἀντιόχου θεοῦ σωτῆρος τῆς Ἀσίας καὶ κτίστου τῆς πόλεως (Babylon) mit starken Übertreibungen.

¹ Collitz *Dialektinschriften* II, 1438 („vielleicht noch 3. Jahrh.“) = Kaibel *Epigr.* S. XVIII.

² Plut. Kap. 53 (und 14 das Epigramm, 42 ὥστερ πατρός κοινοῦ καὶ σωτῆρος), Polybios VIII, 14, 7, der von seinem Scheiden den Ausdruck μεταλλάττειν gebraucht (vgl. Kornemann S. 61). ³ Von Asklepios, s. Paus. IV, 14, 8.

⁴ S. Dittenberger *Sylloge* 289 mit Note 2, und über den Ausdruck ἰσόθεοι τιμαί oben S. 339, Kornemann S. 55, 87 Anm. 11, Inschr. von Olympia 53 Z. 12, Collitz III, 1 Nr. 3502 Z. 19, Speusipps Epigramm auf Plato bei Preger *Inscr. Graecae metricae* Nr. 12, Kaibel *Epigr.* 109, 1. 265, 8, Usener *Epicurea* 145, 6 Anm., Wilamowitz, *Aristoteles und Athen* II, 409. Die beste Begriffsbestimmung gibt Theokrit XVII, 16. 17.

⁵ Kap. 16. Er kennt Anathemata mit den Aufschriften τίτω καὶ Ἡρακλεῖ, τίτω καὶ Ἀπόλλωνι, vgl. Kap. 10.

ihn als ihren σωτήρ begrüßen; er hatte sie von der Tyrannis des Nabis befreit.¹

Noch überschwänglicher waren die Ehrenbezeugungen für Pompejus. Die Mytilenäer nennen ihn im Jahre 62 ihren σωτήρ und κτίστης.² Wir haben eine Marmorbasis aus Mytilene,³ die um dieselbe Zeit dem Pompejus τῷ εὐεργέτᾳ καὶ σωτήρι καὶ κτίστᾳ, dem Theophanes τῷ σωτήρι καὶ εὐεργέτᾳ καὶ κτίστᾳ δευτέρῳ τὰς πατρίδος, dem Potamon τῷ εὐεργέτᾳ καὶ σωτήρῳ καὶ κτίστᾳ τὰς πόλιος geweiht ist.⁴ Seinem Freigelassenen Theophanes zu Liebe hatte Pompejus den Mytilenäern die Freiheit wiedergegeben. Nach einem Worte Hadrians soll die Welt von seinen Tempeln voll gewesen sein⁵; und wenn Cicero schon in der Rede De imp. Cn. Pompei sagt: omnes nunc in iis locis Pompeium sicut aliquem non ex hac urbe missum, sed de caelo delapsum intuentur (41, vgl. 45), so redet er ganz im Stile der hellenistischen Ehrendekrete.⁶ Schon nach dem Seeräuberkrige mag Pompejus als θεὸς ἐπιφανής gefeiert sein. — Weihung von Tempeln an Proconsuln, wohl gemeinsam mit Göttern und der Dea Roma, war etwas ganz Gewöhnliches.⁷ Berichtet doch Cicero sogar über Verres Actio II lib. II 154: eum non solum patronum illius insulae, sed etiam sotera inscriptum vidi Syracusis. hoc quantum est? ita magnum, ut latine uno verbo exprimi non possit. is est nimirum soter, qui salutem dedit.⁸ huius nomine etiam dies festi agitantur, pulchra illa Verria, non quasi Marcellia, sed pro Marcelliis, quae illi istius iussu sustulerunt. Offenbar hatte Verres die Ehren eines κτίστης und σωτήρ, die Marcellus genoß, auf sich übertragen lassen.⁹ Analogieen dazu sind

¹ Dittenberger *Sylloge* 275. ² Collitz, *Dialektinschriften* I, 218 = Dittenberger *Sylloge* 337; vgl. die von Paton *Inscr. gr. ins.* II, S. 151 genannten Inschriften.

³ Collitz 1270 = Dittenberger 338—340. Auch Ditt. 341 heißt Th. σωτήρ und εὐεργέτης.

⁴ Die Genetive statt des gewollten Dativs, s. Dittenberger, und denselben zu Nr. 349 Anm. 2 über Potamon. — Ums Jahr 85 reden die Ephesier von ihrer Wohlgesinntheit πρὸς Ρωμαίους τοὺς κοινούς σωτήρας (Ditt. 329). Ebenso die Delphische Inschrift 2724 Baunack. Daraus ergibt sich für die magnetische Inschrift 64 Z. 14 τῶν κοινῶν σωτήρων die Möglichkeit einer von Kern abweichenden Deutung.

⁵ O. Hirschfeld S. A. B. 1888 S. 836 Anm. 19; vgl. Psalmen Salomos 2, 28. 29.

⁶ Hellenistisch ist auch die Anschauung im *Somnium Scipionis* 13: omnibus qui patriam conservaverint, adiuverint, auxerint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aevo sempiterno fruuntur . . . Die rectores und conservatores der Staaten kehren in den Himmel zurück, vgl. 26. 29. ⁷ Hirschfeld S. 836.

⁸ Wenn Cicero denselben Ausdruck von Pompejus' Erfolgen im Seeräuberkrige gebraucht De imp. 41. 64, vgl. Pro Flacco 14, so mag das die frühere Vermutung bestätigen.

⁹ So erklärt sich leicht der Titel σωτήρ.

uns schon begegnet. Weiter weiß Cicero zu berichten von der Fülle der dem Verres, zum Teil in Tempeln (158), errichteten Statuen.¹

Den Cn. Cornelius Lentulus Marcellinus, der als Legat des Pompejus im Seeräuberkrige Kyrene unterworfen hatte, begrüßt die Stadt als *πάτρωνα καὶ σωτήρα*,² mit denselben Ehrentiteln, die Verres sich zulegen ließ und die die Pergamener dem Bruder des Triumvir Antonius erteilen (Nr. 410). Die Pergamener nennen Q. Metellus Pius, P. Servilius Isauricus, Sextus Appuleius σωτήρ und εὐεργέτης,³ die Mytilenäer M. Agrippa θεὸς σωτήρ, εὐεργέτης, κτίστης.⁴

Wie der hellenistische Herrscherkult sich im römischen Kaiserkult fortsetzt und der Orient vorangegangen ist, hat zuletzt Kornemann dargestellt. Für unsere Zwecke genügt es auf einige Dokumente hinzuweisen. Die Athener z. B. nennen C. Julius Caesar ihren σωτήρ und εὐεργέτης, die Ephesier überschwänglicher τὸν ἀπὸ Ἄρεως καὶ Ἀφροδείτης θεὸν ἐπιφανή καὶ κοινὸν τοῦ ἀνθρωπίνου βίου σωτήρα.⁵ — Der ganze Pomp der hellenistischen Rhetorik wird dann zu Ehren des Augustus entfaltet. Es genügt, auf die die Einführung des asianischen Kalenders betreffenden Inschriften zu verweisen.⁶ Es heißt dort ὃν εἰς εὐεργεσίαν ἀνθρώπων ἐπλήρωσεν ἀρετῆς, ὥσπερ ἡμεῖν καὶ τοῖς μεθ' ἡμῶς σωτήρα πέμψας]

¹ Mit dem Zwange, den römischen Großen massenhaft Statuen zu errichten, hängt die Unsitte der Umnennung oder Umarbeitung der Statuen zusammen, s. die von Wenkebach *Quaest. Dionaeae*, Berlin 1903 S. 55. 62 benutzte Literatur und Hula, Jahreshefte des öst. Archäol. Institutes I 1898 S. 27 ff. Dadurch ist die von Amelung *Di statue antiche trasformate in figure di Santi*, Mitteil. des Archäol. Inst., Röm. Abt. XII 1897 S. 71 ff. vorzüglich erläuterte christliche Praxis vorbereitet. ² Ditt. *Sylloge* 343.

³ Nr. 411 (= Ditt. 344). 413. 414. 419. — *πάτρων καὶ εὐεργέτης* Perg. 406, Ditt. 352. 374. Athen. Mitteil. XXIV S. 205 *πάτρωνα σωτήρα καὶ εὐεργέτην*.

⁴ C. I. Gr. 2176 = Collitz I 219, und Cichorius, Athen. Mitteil. XIII S. 61. Derselbe wird von den Korkyraern *πάτρων καὶ σωτήρ* genannt: Collitz III, 1 Nr. 3218. — Andere Beispiele für σωτήρ, allein oder in Verbindung mit εὐεργέτης s. Paton *Inscriptions of Cos* 126, wo die Freigelassenen ihren Herrn so nennen, Bull. corr. hell. XIII S. 388. XIV S. 626, Inschriften von Olympia 327. 553, Ditt. *Orientis inscr.* 194 Z. 26. Bemerkenswert scheint mir, daß in Magnesia, trotz der Fülle von Urkunden, die Ehren und Privilegien erteilen (s. Kerns Register S. 212. 213), der Titel σωτήρ nicht begegnet.

⁵ Ditt. 346. 347. Perg. 377—380 mit Fränkels Note zu 377. — Ähnlich heißt es in dem Jahreshefte des öst. Archäol. Inst. III, 1 ff. publizierten ephesischen Dekrete von Antoninus Pius: πᾶν τὸ τῶν ἀνθρώπων ἀνασώζει γένος. *Inscr. gr. ins. Maris Aegaei* I 978 (von Trajan) τὸν παντὸς κόσμου σωτήρα καὶ εὐεργέτην.

⁶ Mommsen und Wilamowitz, Athen. Mitteil. XXIV 1899 S. 275 ff. Augustus als σωτήρ und εὐεργέτης C. I. Gr. 2122 (Jos. Alt. XVI, 105), als σωτήρ und θεός Inschriften von Olympia 53, σωτήρ τῶν Ἑλλήνων τε καὶ τῆς οἰκουμένης πάσης ebenda 366, σωτήρ und κτίστης Athen. Mitteil. XXIV S. 173. Vgl. auch Mommsen zu den *Res gestae Divi Augusti* S. 151 und Cic. *Ad Att.* XVI 15, 3.

τὸν παύσοντα μὲν πόλεμον κομήσοντα [δὲ πάντα, φανείς δὲ] ὁ Καῖσαρ τὰς ἐλπίδας τῶν προλαβόντων — — ἔθηκεν, οὐ μόνον τοὺς πρὸ αὐτοῦ γεγονότ[ας εὐεργέτας ὑπερβα]λόμενος, ἀλλ' οὐδ' ἐν τοῖς ἐσομένοις ἐλπίδ[α ὑπολιπὼν ὑπερβολῆς], ἥρξεν δὲ τῷ κόσμῳ τῶν δι' αὐτὸν εὐαγγελί[ων ἢ γενέθλιος] τοῦ θεοῦ. Aus der Parallelversion (Inscr. in the Brit. Mus. 894) der Inschrift von Harlikarnaß hebe ich nur die Worte heraus Δία δὲ πατρῶν καὶ σωτήρα τοῦ κοινοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους und führe noch ein Epigramm auf Augustus an, das auf der Insel Philä geweiht ist:¹

Καῖσαρι ποντομέδοντι καὶ ἀπείρων κρατέοντι

Ζανὶ τῷ ἐκ Ζανὸς πατρὸς Ἑλευθερίῳ

δέσποτῳ Εὐρώπας τε καὶ Ἀσίδος, ἄστρῳ ἀπάσας

Ἑλλάδος, ὃς σωτὴρ Ζεὺς ἀνέτειλε μέγας.

Man darf sich nicht verhehlen, daß diese Rhetorik und Poesie sich nicht ihre Formen für Augustus neu geschaffen hat, daß es vielmehr alte und konventionelle Formen sind, die sie auf Augustus überträgt.² Die Gleichsetzung der Geburt des Königs mit der Epiphanie des Gottes ist den Orientalen lange vor Augustus geläufig.³ Die Huldigungsinschrift von Assos⁴ feiert ähnlich den Caligula bei seiner Tronbesteigung: οὐδὲν δὲ μέτρον χαρᾶς εὗρηκεν ὁ κόσμος, πᾶσα δὲ πόλις καὶ πᾶν ἔθνος ἐπὶ τὴν τοῦ θεοῦ ὄψιν ἔσπευκεν ὡς ἂν τοῦ ἡδίστου αἰῶνος νῦν ἐνεστῶτος, Nero wird begrüßt⁵ als ὁ τοῦ παντὸς κόσμου κύριος . . . νέος Ἥλιος ἐπιλάμπας⁶ τοῖς Ἑλλήσιν, und Senecas Satire führt Kap. 4 dies Bild poetisch aus und redet in gleichem Stile gleich im Eingang (vgl. Kap. 4) vom novus annus und initium saeculi felicissimi. Mit gleich tönenden Phrasen ward einst Mithradates in Asien empfangen. Die Rhetoren müssen an der Redaktion solcher Prunkstücke stark beteiligt gewesen sein; die Kanzlisten waren gewiß rhetorisch geschult. Es gab eine feste Tradition, und eine methodische Ausnutzung der Inschriften wird etwas von hellenistischer Rhetorik uns zurückgewinnen können.⁷ Auch die Eide von

¹ Kaibel *Epigr.* 978, der für Augustus als Ζεὺς ἐλευθέριος auf C. I. Gr. 4715 verweist. Ditt. *Orientalis inscr.* 194, 19 von einem Kallimachos ὡς περ λαμπρὸς ἄστὴρ καὶ δαίμων ἀγαθὸς τοῖς ἀπελπίζουσιν ἐπέλαμψε. — Des Gottes Epiphanie kündigt sich durch den Lichtglanz an, s. Deubner *De incubatione* Leipzig 1900 S. 10. 11. Ich verzichte auf Parallelen aus der höfischen Poesie, da sie bekannt genug sind und es für meinen Zweck wesentlich auf die volkstümlichen Vorstellungen ankommt.

² Das springt besonders in die Augen, wenn man *Inscripfen von Olympia* 53 den ganz anders formulierten Beschluß für Augustus vergleicht.

³ Humann und Puchstein *Reisen in Kleinasien und Nordsyrien* S. 338.

⁴ Ditt. *Sylloge* 364, vgl. Mommsen, *Ephem. epigr.* V S. 156ff. ⁵ Ditt. 376, Z. 31.

⁶ Dieselbe Wendung von Caligula bei Ditt. *Sylloge* 365, 3.

⁷ Vgl. Norden *Antike Kunstprosa* S. 141ff. 443ff., Herzog *Koische Forschungen* S. 143ff.

Pergamon, Magnesia, Assos, Phazimon zeigen eine konventionelle Formensprache, wie Cumont vorzüglich gezeigt hat.¹

Die feste Topik und stereotype Formensprache, die wir hier beobachten, kehrt aber auch merkwürdiger Weise in den sogenannten cäsarischen Reden Ciceros wieder. Der Freudentag der Geburt des Augustus, des κοινὸν πάντων εὐτύχημα, ist für jeden einzelnen nach der Inschrift von Priene ἀρχὴ τοῦ βίου καὶ τῆς ζωῆς,² und Cicero pro Marcello 22, (25. 32) sagt, jeder erkenne tua salute contineri suam et ex unius tua vita pendere omnium.³ Cäsars Aufgabe ist es nach Cicero (27), den Staat neu zu begründen (constituas) und der Welt den Frieden und die Ruhe zu geben. Nach der Inschrift von Priene hat die Vorsehung Augustus gesandt κομῆγοντα [πάντα], und in der Inschrift von Halikarnaß heißt es εἰρηνεύουσι γῇ καὶ θάλαττα.⁴ Besonders auffallend ist folgendes Zusammentreffen:

οὐδὲν οὐχὶ διαπίπτον καὶ εἰς ἀτυχὲς	pro Marc. 23: omnia, quae dila-
μεταβεβηκὸς σχῆμα ἀνθρώπων ⁵	psa iam difflexerunt, severis
	legibus vincienda sunt.

Auch sonst antizipiert manche ciceronische Metapher das, was später in den officiellen Kanzleistil übergegangen und feste Nomenklatur geworden ist. Wenn er sagt (28): nec vero haec tua vita ducenda est, quae corpore et spiritu continetur. illa, inquam, illa vita est tua, quae vigeat memoria saeculorum omnium, quam posteritas alet, quam ipsa aeternitas semper tuebitur, so sehen wir den Titel der aeternitas des Kaisers, der im kaiserlichen Hausfeuer symbolisiert mit dem der aeterna Roma sich verbindet, sich vorbereiten. Der orientalische Ursprung dieser Vorstellung ist von Cumont vorzüglich

212ff. Die Kaiserreden der späteren Rhetorik bestätigen meine Vermutung; z. B. zeigt die Rede Εἰς βασιλέα § 14, 36ff. in Keils Aristides II, S. 256. 263 interessante Berührungen mit unseren Inschriften. Interessant ist auch die Liste der Königstugenden bei Pollux I, 40, S. 12 Bethe, wo u. a. ἡμερος φιλόανθρωπος ἐλευθέριος σωτήρ εἰρηνοφύλαξ begegnet.

¹ Revue des études grecques 1901. ² Sehr ähnlich heißt es bei Ditt. *Orientis inscr.* 56, 26 von der Geburt Ptolemaios' III: πολλῶν ἀγαθῶν ἀρχὴ γέγονεν πᾶσιν ἀνθρώποις.

³ Vgl. Acta fratrum arvalium: Domitianus ex cuius incolumitate omnium salus constat. Mehr Parallelen bei Cumont, *Revue d'hist. et de litt. religieuses* I, 449 Anm. 6.

⁴ Vgl. Res gestae Divi Augusti c. 13. pacare ist ein Lieblingswort des Kaisers. Die Inschrift von Rosette (Ditt. *Orientis inscr.* 90) rühmt die εὐδία und εὐθηνία. Vgl. auch Ditt. *Orientis inscr.* 56, 12. 116, 7 und 199, 35 ἐν εἰρήνῃ καταστήσας πάντα τὸν ὑπ' ἐμοὶ κόσμον und Jos. Alt. XVI 36ff. vom Regime des Augustus.

⁵ Vgl. Res gestae c. 8 exempla maiorum exolescentia (καταλούμενα) iam ex nostro usu reduxi (διωρθωσαμένην). Sehr ähnlich Inschrift von Rosette bei Ditt. *Orientis inscr.* 90, 18 (vgl. Z. 2) und 267, 8—10.

nachgewiesen.¹ — Wenn später Augustus die Hoffnung ausspricht: *benignitas mea me ad caelestem gloriam efferet* (Suet. 71) und dann die *Clementia* der Imperatoren wie die *Aeternitas* stereotyp erscheint, so ist auch hier Ciceros Rhetorik der historischen Entwicklung vorausgeeilt. Er preist pro Lig. die wunderbare *clementia* Cäsars, die so viele errettet hat (1. 6. 10. 15. 23. 29), und dieser Preis läuft am Schlusse (38) in den Gedanken aus: *homines enim ad deos nulla re propius accedunt quam salutem hominibus dando? Nihil habet nec fortuna tua maius, quam ut possis, nec natura melius, quam ut velis servare quam plurimos*. Gewiß legte die allgemeine Friedenssehnsucht der Zeit und die besondere Stimmung Ciceros, in dem die unerwartete Milde Cäsars die naivsten Illusionen geweckt hatte, solche Gedanken nahe. Aber die an die Apotheose streifende Verherrlichung der *aeternitas*, der *clementia*,² des σωτήρ und die Anklänge an den Wortlaut der Ehrendekrete für Augustus und älterer hellenistischer Inschriften scheinen mir noch eine andere Erklärung zu fordern. Den servilen Ton der hellenistischen Ehrendekrete mußte Cicero von seinem dreimaligen Aufenthalte im Osten her zur Genüge kennen. Daß er während seiner Statthalterschaft selbst über sich solche hat ergehen lassen, bezeugt er Ad Att. V, 21. Die Mache und die Rezepte kann er auch von den asiatischen Winkelrhetoren, deren Bekanntschaft er nach seinen Aussagen im Brutus gemacht hat und von denen er auch in der Rede für Flaccus spricht, gelernt haben. Die hellenistische Stimmung den Herrschern gegenüber kennt Cicero genau, wenn er De imp. 24 bemerkt, der Königsname gelte als *magnum et sanctum*.³ Auch von

¹ *L' éternité des empereurs romains*, an der S. 344 Anm. 3 citierten Stelle. Vgl. Ditt. *Sylloge* 365, 4 (von Caligula) ἵνα αὐτοῦ τὸ μεγαλεῖον τῆς ἀθανασίας καὶ ἐν τούτῳ σεμνότερον ἢ und 20 αἰωνίου διαμονῆς. In der Inschrift von Rosette ist vom Könige sehr oft αἰωνόβιος ausgesagt (Ditt. *Orientalis inscr.* 90 mit Note 14); andere Beispiele wird Dittenbergers künftiger Index angeben. Vgl. die S. 342 Anm. 5 erwähnte ephesische Inschrift Z. 49. 50.

² Cäsar selbst hat den Ton angegeben: s. Cic. Ad Att. IX, 7 C. Von den ägyptischen Königen wird gerühmt Ditt. *Orientalis inscr.* 116, 7 πάντων ἀνθρώπων ἡμερώτατος, die φιλανθρωπία 90, 12. 139, 21. 168, 13. 46 und sonst oft, ebenso von Augustus *Inschriften von Olympia* 53, 28. Dem Aristee, der ja nur die Gassenweisheit seiner Zeit kennt, ist sie des Königs nötigster Besitz (§ 265, vgl. 290). Über die vergöttlichte *Clementia* der Kaiser s. Wissowa *Religion und Kult der Römer* S. 278. Über die königliche χάρις vgl. Theokrit XVI, Jos. Alt. XVI 38ff. Mit ihr verbindet sich oft der Begriff der Ewigkeit: Ditt. *Sylloge* 365, 7ff. ἀθανάτων χάριτος . . . θεῶν (Caligula!) δὲ χάριτες τούτῳ διαφέρουσιν ἀνθρωπίνων διαδοχῶν, ψ ἡ νυκτὸς ἥλιος καὶ (so) τὸ ἀφθαρτον θνητῆς φύσεως. Vgl. Ditt. *Orientalis inscr.* 139, 21. 56, 18. 383, 9. 10. 136. 140. 154, Collitz II, 2642, 14 und öfter. 3 Sallust fr. V, 1 Kritz (vgl. Reinach *Mithradates*, deutsch von Goetz S. 450)

der älteren hellenistischen Literatur *Περὶ βασιλείας*, deren Spuren wir vielfach in den späteren Fürstenspiegeln wahrzunehmen meinen und mit Hilfe der Inschriften vielleicht genauer feststellen können, kann Cicero beeinflusst sein, wie er ja in der Theorie dem Königtume nicht abgeneigt ist.

Wieder bewährt sich auch auf diesem Gebiete der Hellenismus als der wichtige Vermittler wie der griechischen, so auch der orientalischen Kultur. In mancherlei Abwandlungen gehen die höfischen Formen und Zeremonien, wie sie uns die Amarna-Inschriften oder wie sie uns Esra und Nehemia schildern, auf den Hof Alexanders, der hellenistischen Könige, der römischen Kaiser über, um, oft in der ursprünglichen Bedeutung unverstanden, zum Teil bis in die Gegenwart fortzuleben. Wir sehen klar die Kontinuität dieser Entwicklung, und wir fangen auch an zu begreifen, wie viel die kirchliche Organisation den Formen des Kaiserkultes verdankt.¹

Ich will die Sammlung auf die Zeit nach Augustus, die keine neuen Momente ergibt, nicht ausdehnen² und auch nur kurz darauf hinweisen, daß Heroisierung, Apotheose, göttliche Verehrung nicht nur den Männern der Tat, sondern auch den Heroen des Geistes und der sittlichen Kraft zuteil wird. Aus der Fülle des Materials, das eine besondere Behandlung verlangt,³ möchte ich wenigstens ein charakteristisches Beispiel herausgreifen, die göttliche Verehrung, die Epikur schon bei Lebzeiten vom Kreise seiner Jünger und nach dem Tode von den auf des Meisters Worte schwörenden Nachfolgern zuteil ward.⁴ Wie ein Gott wandelt er unter den Menschen. Er hat Licht in ihr Dunkel gebracht, wie eine Sonne ist er aufgegangen; er hat die Menschheit von den größten Irr-

scheint diese Stelle im Auge zu haben. — Charakteristisch ist, daß Cicero, was er hier im Gegensatz zur römischen Meinung referiert, *Pro rege Deiotaro* 40 als römische Stimmung ausgibt.

¹ S. Hirschfeld a. a. O. S. 862. ² Am häufigsten erhält Hadrian das Attribut: Collitz I, 237; Ditt. *Sylloge* 383. 389; Perg. 364—374; Dürr, *Abh. des Archäol. epigr. Seminars zu Wien* II 1881 S. 106 ff.; Athen. Mitteil. XXVII, S. 97.

³ Über Pythagoras, Platon, Apollonios s. Usener *Weihnachtsfest* 70, über Platon auch Wilamowitz *Aristoteles und Athen* II, 414 ff., über Homer jetzt Watzinger *Das Relief des Archelaos von Priene* Berlin 1903.

⁴ Zeugnisse bei Usener *Epicurea* S. 405, Gassendi *De vita et moribus Epicuri*, Lugduni 1647 S. 57 ff., Susemihl I, 92 Anm. 412. Ich zweifle nicht, daß Aussagen wie Cic. *Tusc.* I, 48 *liberatos enim se per eum dicunt gravissimis dominis* und *De fin.* I, 14 sowie ähnlichen des Lucrez die griechische Bezeichnung *σωτήρ* zugrunde liegt, und von Epikurs Offenbarung heißt es auf der Steinschrift von Oinoanda *τὰ τῆς σωτηρίας προθεῖναι φάρμακα* (Bull. de corr. hell. XXI, S. 402). Lucian, *Alex.* 61 nennt ihn *ἐλευθερωτῆς* seiner Schüler.

tümern und vom Wahnglauben befreit, sie zu einem ruhigen, friedlichen Leben geführt. Das alles sind Vorstellungen, die ihre nächste Analogie im Herrscherkulte haben, mit dem Epikur selbst Fr. 141 die pietätvolle Verehrung des Kolotes zu vergleichen scheint. Und wenn auch solcher Privatkult sich in kleinem Kreise hält und es für uns schwer zu bestimmen ist, wie weit das Opfer dem neuen Heros oder einem anderen Gotte galt — die Verehrer brauchen sich selbst darüber nicht klar gewesen zu sein —, so lehrt uns doch gerade solche private Apotheose, weil sie von den konventionellen und erzwungenen Formen des Herrscherkultes frei ist, das echte und wahre Gefühl der Pietät am besten kennen, das den Menschen, in dem es die Macht des Göttlichen erkennt, in die Sphäre der Götter emporhebt.

Es gilt nun, den religiösen Begriff des σωτήρ, wie er sich in der Fülle der Zeugnisse, die sich leicht vermehren ließen, darstellt, mit den Aussagen über den christlichen σωτήρ zu vergleichen.

1. Ich will damit beginnen, den griechischen Gefühlsinhalt anschaulich zu machen. Gebet in der Not, Dank nach der Errettung gehört dem Griechen zu den häufigsten Äußerungen der Frömmigkeit. σωθεῖς, ὑπὲρ σωτηρίας, εὐχόμενος καὶ ἐπιτυχών bringt er dem Gott den Dank in Wort und Weihung, mit der er ihn zugleich mahnen will an seine Verpflichtung zu weiterem Schutze. Vielleicht kennt er nur die Wirkung, nicht den Namen des Nothelfers; dann mag er dem rettenden Gotte danken, und der im Augenblick geschaffene Sondergott kann, wenn er sich weiter bewährt, wenn etwa auch die Nachbarn es mit demselben Nothelfer versuchen, eine umfassendere Bedeutung und festere Umrisse gewinnen. Oder dem Bedrängten erscheint eine ihm schon bekannte und benannte Gottheit; dann legt er ihr den Beinamen des Helfers bei. Hat er mit dem Sturme auf dem Meere zu kämpfen, so werden ihm die Dioskuren oder die samothrakischen Götter, an die er vor allem denkt, als σωτήρες erscheinen. Wer durch die öde Gegend der räuberischen Troglodyten glücklich hindurchkommt, der schuldet dem Πάπ Εῤοδος als Retter seinen Dank. Der Hellenist, der der Frömmigkeit und der Aufklärung zugleich gerecht werden will, bevorzugt etwa die Τύχη. Der Jude führt die Rettung auf seinen Gott zurück.¹ Der Beiname wird fest, sobald viele seine Wahrheit erfahren, und so haftet er besonders an den Namen der Stadtgötter, deren hilfreiches Wirken ja

¹ Ein Beispiel bei Ditt. *Orientalis inscr.* 74.

im Bestande der πόλις sich jedem sichtbar offenbart,¹ so fest, daß auch die jüdisch-christliche Sibylle besonderer Engel οἱ τ' ἄκτῃ σῶζουσι (VII 35) nicht entraten kann. Aber auch Menschen können sich als σωτήρ beweisen. Dann bringt man nach alter frommer Sitte in der Weihung an die Götter auch den Dank für den, der das Werkzeug göttlicher Hilfe war, zum Ausdruck. Wenn dann in der Heroisierung die irdischen Helfer, historische Menschen, den Göttern nahe gerückt werden, so werden vollends die Grenzen im Herrscherkult völlig verwischt. Götter und Heroen, Herrscher, Statthalter, Freigelassene, das ist die Skala, die die allmähliche Degradation des Titels bezeichnet.

Soter ist stets der Nothelfer, der Heil und Rettung bringt. Das hebräische שׁוּׁ, das in der medialen Form ursprünglich das Raum machen in der Bedrängnis bezeichnet, kommt dem σῶζειν näher als „heilen“, oder als „Heiland“² dem σωτήρ. ἄρωγός und βοηθός sind die nächsten Synonyma für σωτήρ,³ wie ῥύεσθαι für σῶζειν;⁴ servator,⁵ adiutor,⁶ sind die üblichsten lateinischen Substitute.⁷ Der Begriff der Errettung aus der Not wird auch in hellenistischer Zeit stets gefühlt. Sinnlos wird freilich der Titel, wenn er aus Pietät gegen die Herrscher, denen er ἐπὶ σωτηρίᾳ aus bestimmtem Anlasse beigelegt wurde, von einem Nachfolger angenommen wird, trivial, indem er zum gewöhnlichen Eigennamen herabsinkt.⁸

¹ S. Buresch, *Aus Lydien* S. 80, der auch für den Gebrauch des Verbums im Gebete eine wertvolle Sammlung gibt.

² Meinem Kollegen Holthausen danke ich folgende Bemerkungen: „Wulfila übersetzt σωτήρ durch nasjands, part. präs. von nasjan = σῶζειν; nasjan, unser ‚ernähren‘, ist caus. von ganisan ‚genesen, gerettet, geheilt werden‘, wodurch σῶζειν im Passiv übersetzt wird. Unser ‚Heiland‘ (ahd. heilant, altsächs. hēliand, altengl. hǣland) ist part. präs. von heilen ‚heil, gesund machen‘ (got. hailjan, as. hēlian, ahd. heilen, ae. hǣlan) als Übersetzung von lat. salvator.“

³ S. S. 339 und Usener, Rhein. Mus. LV, 292. In Isyllos' 5. Gedicht erscheint Asklepios als βοάθροος und wird dann als σωτήρ gepriesen. Theokrit XXII preist die Dioskuren zuerst als σωτήρες, dann als βοηθοί. ⁴ Ditt. *Sylloge* 383 Αὐτοκράτορι Ἀδριανῷ σωτήρι ῥυαμένῳ καὶ θρέψαντι τὴν ἑαυτοῦ Ἑλλάδα, *Orientis inscr.* 194, 21 διαθρέψας καὶ κύας.

⁵ So Cicero im Sinne von σωτήρ, s. S. 341 und Merguets Lexikon zu Ciceros Reden IV, 468, Forcellini s. salvator. — Über Iuppiter liberator = ἐλευθέριος ode σωτήρ s. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* 106. Verbindung von σωτήρ und ἐλευθερίως Ditt. *Sylloge* 202, 11 ff., oben S. 343 A. 1, 346 A. 4.

⁶ Der neue Thesaurus gibt reiches Material. Die Glossare setzen adiutor mit βοηθός und ἀντιλήπτωρ gleich. Zu den zwei inschriftlichen Belegen des Thesaurus für a. als Attribut von Hercules und Neptun kommt hinzu CIL V, 5477 (Mithras), bei Cumont IIS. 125.

⁷ Über die früheren christlichen Substitute von σωτήρ im Lateinischen und das Durchdringen von salvator s. Koffmane, *Entstehung und Entwicklung des Kirchenlateins* Breslau 1879 S. 43; Rönisch, *Italia und Vulgata*² S. 59. ⁸ Z. B. Ditt. *Orientis inscr.* 209 mit Note. Auch bei den Christen ist der Eigenname gebräuchlich.

2. Den Sprachgebrauch der neutestamentlichen Schriften will ich nur an einigen Beispielen erläutern und besonders die Stellen hervorheben, an denen ein Einfluß der hellenistischen Vorstellungen wahrscheinlich ist. Bemerkenswert ist, daß, von wenigen Ausnahmen abgesehen, in denen Gott das Attribut σωτήρ beigelegt wird¹, diese Benennung nur Jesu zukommt. Die meisten Fälle, wo σωτήρ und σώζειν von ihm ausgesagt wird, führen nicht über die jüdische Begriffssphäre oder über den unmittelbaren Eindruck der Persönlichkeit und ihres Wirkens hinaus. Z. B. Matth 1, 21 αὐτὸς γὰρ σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ hält sich, wie die Anknüpfung an die Etymologie beweist und die alttestamentlichen Parallelen bestätigen, im jüdischen Begriffskreise (vgl. Luk 2, 11), ebenso die Begrüßung mit dem Hosianna (σῶσον δὴ Ps 118, 25) Mk 11, 9. 10. Über denselben führt uns hinaus das vierte Ev 4, 42 οὗτός ἐστιν ἀληθὺς ὁ σωτήρ τοῦ κόσμου (vgl. 3, 17. 12, 47). I. Joh 4, 14 ὁ πατήρ ἀπέσταλκεν τὸν υἱὸν σωτήρα τοῦ κόσμου (vgl. I. Tim 2, 3. 4, 10 Petrus. IV, 13). Hier haben wir im Weltheiland einen Begriff, der dem jüdischen Messiasglauben wie der Auffassung Jesu von seinem Berufe gleich fern liegt. Der Begriff ist der hellenistischen Welt geläufig, und er findet sich in der spätesten Schicht der neutestamentlichen Schriften, in der auch sonst hellenistische Einflüsse nachgewiesen sind. Jeder Zweifel wird aber gehoben durch zwei andere Stellen der Pastoralbriefe, die einen ganzen Komplex von Vorstellungen aus der Sphäre des hellenistischen Herrscherkultes vereinigt zeigen: II. Tim 1, 8ff. θεοῦ τοῦ σώσαντος ἡμᾶς . . . κατὰ . . . χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ πρὸ χρόνων αἰωνίων, φανερωθεῖσαν δὲ νῦν διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ σωτήρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ καταργήσαντος μὲν τὸν θάνατον φωτίσαντος δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν (vgl. Tit 1, 2—4). Tit 2, 11ff. ἐπεφάνη γὰρ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις . . . προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ² καὶ σωτήρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ . . . 3, 4ff. ἡ χρηστότης καὶ φιλανθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτήρος ἡμῶν θεοῦ . . . ἔσωσεν ἡμᾶς . . . , ἵνα δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι κληρονόμοι γενώμεθα κατ' ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου. Die Epiphanie des Soter, die allen Menschen Heil und Licht³ bringt,

¹ Holtzmann, *Neutest. Theologie* II, S. 263.

² Die Bezeichnung μέγας θεός ist für Götter wie Könige gleich gewöhnlich. Viele Beispiele in Ditt. *Oriens inscr.* und bei Strack, *Dynastie der Ptolemäer* in den Registern S. 276. 279ff. — Auch μεγαλόδοτος ist häufiges Attribut für Götter wie für Herrscher, s. z. B. Ditt. *Oriens inscr.* 90, 1 und III. Makk 6, 18. 39; vgl. meinen Index zu Aristaeas S. 183 s. δόξα. 3 Vgl. Plut., Alex. 30 und Cumont *Textes et monuments relatifs aux mystères de Mithra* I, 285. 289, oben S. 343 A. 1.

die Verbindung des θεός καὶ σωτήρ,¹ die Ewigkeit seiner Person und seiner Wirkungen, seine χάρις² und δόξα, seine φιланθρωπία, — das alles sind Begriffe, die uns in ähnlicher Verbindung im hellenistischen und römischen Herrscherkult begegnet sind. Und wenn die Ehrendekrete für die Herrscher mit ihrer Thronbesteigung die ἀρχή eines neuen seligen Zeitalters für alle Menschen statuieren, so nennt ihn die A G 5, 31 ἀρχηγός καὶ σωτήρ, d. h. er hat das Reich des Bösen zerstört und ist der κτίστης eines neuen höheren Reiches geworden. Ähnlich Hebr 2, 10 τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας³ 12, 2 τὸν τῆς πίστεως ἀρχηγὸν καὶ τελειωτὴν Ἰησοῦν. — So ist der Begriff des σωτήρ, in dem jüdische und griechische Anschauungen zusammenflossen, eine der Formen geworden, in denen auch den Heiden der Eindruck von der die menschliche Sphäre überragenden Bedeutung Jesu anschaulich gemacht wurde, in die der Gehalt der christlichen Soteriologie gegossen werden konnte. Daß das Christentum seit der Zeit, da es seine Mission in der hellenistischen Welt zu erfüllen begann, in den Kreis ihrer Anschauungs- und Sprachformen eingehen mußte, ist für den historisch Fühlenden ganz natürlich. Eine mechanische Übertragung und Identität der in den gleichen Formen sich ausprägenden Anschauungen nimmt er nicht an, und die Bedeutung der Aufgabe nachzuweisen, wie die alten Formen von neuem Geiste erfüllt werden, verkennt er nicht. Mögen die, welche es bequemer finden, statt an den Tatsachen den Einfluß des Hellenismus zu lernen, das Problem zu leugnen, welche, gebannt in die alten Vorurteile vom Kanon, das Recht solcher Betrachtung für das NT. ablehnen und in einer in alttestamentlichen und jüdischen Vorstellungen erstarrten Frömmigkeit ein höheres Ideal sehen als in einer lebendigen Religion — mögen sie in dieser Betrachtung eine Profanation sehen. Sie sollen wenigstens ändern eine solche Absicht nicht insinuieren und sich nicht einbilden, das Recht der Methode durch Hinweis auf einzelne Fälle ihres Mißbrauches bestreiten zu dürfen.

Die weitere Untersuchung, in welchem Verhältnis die christlichen Vorstellungen vom Erlöser und von der Erlösung zu den hellenistischen stehen und wie weit die einzelnen Aussagen in hellenistische Formen

¹ Vgl. II. Petr 1, 1 (11. 2, 20. 3, 2. 18). ² Apostellehre 10, 6 ἐλθέτω χάρις, oben S. 345 A. 2.

³ Das Komplement ist auch hier die Zerstörung des Reiches des Satans (2, 14). — ἀρχηγοί oder ἀρχηγέται sind die Götter oder Fürsten, die eine Stadt begründet haben und sie leiten. Vgl. ἡγητήρ S. 340. 351 A. 1; Titel eines Beamten ist ἀρχηγός *Inscriptions in the British Museum* 930. Vom Geburtstag des Königs Ditt. *Oriens inscr.* 90, 47 πολλῶν ἀγαθῶν ἀρχηγός, ebenso von dem des Augustus in der Inschrift von Apamea C. I. Gr. 3957. — Neue Beispiele für übertragenen Gebrauch bei Ditt. *Sylloge* III, S. 267.

gefaßt sind und hellenistische Anschauungen wiedergeben, muß ich den Theologen überlassen. Aber wenigstens die Aufgaben möchte ich andeuten. Wir brauchen eine Sammlung der Zeugnisse aus der profanen und aus der altchristlichen Literatur. Die heidnischen Rhetoren und Theologen werden wohl ebenso ergiebig sein wie Cicero, und durch die subjektiven Reflexionen der Literaten werden wir gewiß oft die volkstümlichen Vorstellungen hindurchscheinen sehen. Für das Christentum sind natürlich die naiven Aussagen des Gemeinbewußtseins und besonders die liturgischen Formeln bedeutsamer als die Spekulationen der Theologen. Soweit ich das Material übersehe, hat man bei σωτήρ nicht in erster Linie an die heilende Tätigkeit Jesu gedacht,¹ die die Evangelien öfter mit σωζειν bezeichnen. Diese Bedeutung tritt immer mehr zurück. Einer Zeit, die durchdrungen ist vom Glauben an die die Welt erfüllenden bösen Geister, ist der christliche Soter vor allem der Erretter und Befreier von der Herrschaft und Tyrannei der bösen Geister, der Gründer des neuen Reiches, in das er die Seinen einführt. Erlösung von der Sünde, dem Tode, dem Gericht ist nur der weniger sinnfällige Ausdruck für dieselbe Sache. Viele Aussagen, von denen ich nur einige anführe, erweisen, daß dies die vorherrschende Betrachtung ist: ῥύσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ,² II. Tim. 4, 18 ῥύσεται με ὁ κύριος ἀπὸ παντὸς ἔργου πονηροῦ καὶ σώσει εἰς³ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουράνιον, Joh 17, 15 ἵνα τηρήσῃς αὐτοὺς ἐκ τοῦ πονηροῦ, II. Thess 3, 3 φυλάξει ἀπὸ τοῦ πονηροῦ, Jud 24. 25, Kol 1, 13 ἐρύκατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκότους καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν,⁴ Clem. Exc. ex Theodoto 71 ἀπὸ ταύτης τῆς στάσεως καὶ μάχης τῶν δυνάμεων ὁ κύριος ἡμᾶς ῥύεται καὶ παρέχει τὴν εἰρήνην ἀπὸ τῆς τῶν δυνάμεων καὶ τῆς τῶν ἀγγέλων παρατάξεως, ἣν οἱ μὲν ὑπὲρ ἡμῶν, οἱ δὲ καθ' ἡμῶν παρατάσσονται⁵ (Justin Dial. 30).

3. Soltaus Annahme einer beabsichtigten Entgegensetzung von Christus und Augustus in den Evangelien schien mir unwahrscheinlich. Aber für die S. 349 angeführten Stellen darf man die Frage aufwerfen, ob hier hellenistisch gebildete Christen die ihnen vom Herrscherkult geläufigen Formen unbewußt auf Jesus übertragen haben oder ob sie mit Bewußtsein und mit Absicht den ihnen erschienenen σωτήρ und seine

¹ Kaibel *Epigr.* 725 wird Christus angeredet *ὃ γὰρ Γαλιλαίῳ, δέσποτα σωτήρ* || *εὐδὲν [ἰν]τήρ*. Aber K. ergänzt wohl mit Recht *[ἡγή]τήρ*. ² Vgl. Apostellehre 10, 5.

³ Zu dieser örtlichen Bestimmung des Verbs vgl. Ditt. *Orientalis inscr.* 70 Note 5.

⁴ Das Lösegeld wird dem früheren Herrn, dem Satan, gezahlt.

⁵ Dazu Geffcken, S. A. B. 1899 S. 705. Auch die folgenden Ausführungen sind wichtig.

Wirkungen den irdischen σωτήρ und ihren falschen Ehrentiteln entgegen gestellt haben. Ich wage keine bestimmte Antwort zu geben, halte aber hier die zweite Möglichkeit nicht für ausgeschlossen. Denn keine dieser Schriften ist vor Domitians Zeit anzusetzen. Und unter Domitians Regierung, der die Apokalypse in ihrer uns überlieferten Redaktion angehört, ist der Kampf des Christentums gegen den Cäsarenkult entbrannt und mit leidenschaftlichem Fanatismus geführt worden.

Beweisen läßt sich, daß die späteren christlichen Schriftsteller Christentum und Römerreich, Christus und Augustus parallelisiert haben; je nach dem wechselnden Verhältnis des Staates zur Kirche und nach der Stimmung der Zeit wird der Vergleich verschieden gewandt. Dem Meliton (bei Eus. K. G. IV, 26, 7 ff.) sind es verbündete Mächte, einander zu stützen und zu fördern berufen. Bei Hippolyt¹ ist das Verhältnis antithetisch gefaßt. Nach Origenes ist Einheit und Friede des Weltreiches des Augustus auf die Epiphanie Christi und die Verbreitung seiner Lehre abgezweckt (G. Celsus II, 30). Und als das Reich christlich geworden ist, da bricht wieder die Stimmung des Meliton in mächtigen Akkorden hervor.² Monarchie und Monotheismus, des Augustus Friedensreich und Christi Friedenslehre, Römergröße und Christentum sind Verbündete. Es wäre eine lohnende Aufgabe zu zeigen, wie die Christen die Farben, die die höfische Poesie, Rhetorik und Historiographie geschaffen haben, zur Schilderung des augustischen Reiches verwenden, aber Christus in den Mittelpunkt des Bildes rücken.

4. Meine Ausführungen könnten Bedenken erwecken bei denen, die zwar den hellenistischen Einfluß auf die christliche Soteriologie nicht ablehnen, aber von Wobbermin³ überzeugt sind, daß der christliche Sprachgebrauch von σωτήρ und σωτηρία seit den späteren neutestamentlichen Schriften durch das Mysterienwesen beeinflusst sei. Aber Wobbermins Vermutung ruht, was σωτήρ betrifft, auf anfechtbaren Sätzen. Die Behauptung, daß vorzugsweise in den chthonischen Kulte die Gottheit unter dem Begriffe des σωτήρ aufgefaßt sei, enthält, wenn man die Begründung S. 15. 16 mit den von mir S. 336. 337 angeführten Tatsachen vergleicht, eine starke Übertreibung und erscheint auch angesichts der

¹ S. Neumann *Hippolytus von Rom* Leipzig 1902 S. 88.

² S. Eusebius, Tricennatsrede (richtiger von Kap. 10 an Βασιλικός, s. Berl. philol. Wch. 1902 Sp. 233) Kap. 16 S. 249 ff. Heikel, Theophanie V, 52 S. 256 Großmann und Konstantins Rede an die heilige Versammlung Kap. 18 ff. S. 179 ff. H., über deren Entstehung zur Zeit Konstantins ich a. a. O. Sp. 229 ff., gehandelt habe.

³ *Religionsgeschichtliche Studien* Berlin 1896 S. 105 ff.

Übertragung des Titels auf die Herrscher unwahrscheinlich. Wobbermin beruft sich zwar auf Anrich¹ zum Beweise der Tatsache, daß „in den Jahrhunderten um die Wende unserer Zeitrechnung“ mit dem Neuaufblühen der Mysterienkulte gerade dieser Begriff des θεὸς σωτήρ erneute Bedeutung gewonnen habe. Aber das Aufblühen der Mysterienkulte fällt in die Romantik des zweiten Jahrhunderts n. Chr., und es gehört auch keins der von Anrich angeführten Zeugnisse einer früheren Zeit an. Wenn aber ein Einfluß des Mysterienwesens auf die ältesten christlichen Vorstellungen vom σωτήρ kaum in Betracht kommen kann, so dürfen wir, wenn hellenistischer Einfluß anzunehmen ist, ihn zuversichtlich in dem Vorstellungskreise suchen, der in der hellenistischen Zeit allgemein verbreitet und jedermann bekannt gewesen ist.

5. Die Irrwege, die zum Teil die Exegese in der Erklärung der von mir behandelten Stellen eingeschlagen hat, habe ich nicht erwähnt.² Wer ihnen nachgehen will, dem wird sich in diesem Falle besonders die Unmöglichkeit aufdrängen, die urchristlichen Schriften lediglich aus sich heraus und aus den alttestamentlichen Reminiscenzen zu erklären. Schwierigkeiten, deren kein exegetischer Scharfsinn Herr werden kann, der die Begriffe in ihrem ursprünglichen Sinne nimmt und sie zum Systeme eines „Lehrbegriffes“ verbindet, können mit einem Schlage gehoben werden, wenn uns gleichzeitige Zeugnisse den konventionellen Sinn der Worte erschließen, die in ihrer Geschichte oft viel von ihrem ursprünglichen Gehalte verloren haben und den Verlust durch neue Beziehungen und durch Verbindung mit anderen Vorstellungen gedeckt haben. Möge auch in der Praxis der neutestamentlichen Exegese sich immer mehr das Verständnis der Sprache durchsetzen, das sich in den Goetheschen Versen ausspricht:

Die Sprache bleibt ein reiner Himmelshauch,

Empfunden nur von stillen Erdensöhnen.

Fest liegt der Grund, bequem ist der Gebrauch,

Und wo man wohnt, da muß man sich gewöhnen.

Daß Sie, hochverehrter Jubilar, Ihre Schüler in diesem Sinne die Sprache der Vergangenheit, auch der altchristlichen Schriften, betrachten gelehrt haben, das danken wir Ihnen nicht nur weil wir dadurch Philologen geworden sind, sondern vor allem weil wir dadurch eine Bereicherung unseres innersten Lebens erfahren haben.

¹ *Das antike Mysterienwesen in seinem Einflusse auf das Christentum*, Göttingen 1894 S. 47 ff.

² Z. B. hat man Tit 2, 13 μεγάλου θεοῦ nicht auf Christus beziehen, II. Petr 1, 1 τοῦ θεοῦ ἡμῶν streichen wollen.

Zur Heilung des Gelähmten (Mc 2, 1 ff.).

Von W. Wrede in Breslau.

Markus schildert, wie man mit Eifer und Anstrengung den Kranken vor Jesus gebracht hat. Dann fährt er in V. 5 fort: „Und da Jesus ihren Glauben sah, spricht er zum Gelähmten: mein Sohn, deine Sünden sind vergeben.“ Diese Wendung empfindet der Leser als Überraschung.

Die Erklärer pflegen ohne Umstände Ergänzungen vorzunehmen. Der Kranke war sich bewußt, daß sein Leiden Strafe seiner Sünden sei, und Jesus erkannte das Schuldgefühl, das seine Seele belastete. So wollte er diesen Druck zunächst heben und damit, fügt man etwa hinzu, den Zweifel des Lahmen, ob er genesen werde, der eben in seinem bösen Gewissen wurzelte, in Hoffnung und Zuversicht verwandeln.¹

Ich kann in der Tatsache, daß dies Wort uns unerwartet kommt, nicht eine Aufforderung zu solchen Ausfüllungen sehen, sondern eher eine Warnung vor ihnen. Denn weshalb hätte der Erzähler diesen Zusammenhang nicht selber angedeutet, wenn er ihn gedacht hätte? Von selbst versteht er sich doch nicht. Überdies ist es an sich nicht sehr wahrscheinlich, daß Markus sich den Gelähmten als lutherischen Normalchristen vorgestellt hat.

Andererseits läßt sich auch nicht annehmen, daß Jesus den Kranken frappieren wollte, indem er ihm statt der ersehnten Heilung die Absolution gibt. Denn dann müßte von der Enttäuschung oder von einer Antwort des Lahmen, Dank, Einrede, Geständnis, Bitte berichtet sein.

Richtig ist an der erwähnten Auslegung das Eine, daß der Text die Idee des Zusammenhanges von Krankheit und Sünde einschließt, wie das in etwas anderer Art auch die johanneische Abwandlung der

¹ So — mit einigen Nüancen — z. B. Bleek, Synopt. Erklärung der drei ersten Evang. I, S. 379, Keim, Leben Jesu II, S. 175, H. Holtzmann, Handkomm. I⁴, S. 119, B. Weiß, Das Markusevangelium S. 80, Zahn, Evang. des Matth. S. 368 (zu Mt 9). Etwas anders O. Holtzmann, Leben Jesu S. 155 f., der sehr genau über den Vorgang Bescheid weiß.

Perikope zeigt (Joh 5, 14). Ohne diese Annahme wäre das Wort Jesu an seiner Stelle gänzlich unverständlich. An besondere Sünden des Kranken, die zur Kenntnis Jesu gekommen wären, ist dabei aber nicht zu denken, vielmehr liegt zu Grunde, daß alle Krankheit den Rückschluß auf Sünde gestattet. Soll nun das Wort Jesu nicht gänzlich abrupt dastehen, so kann es wohl nur den Sinn haben, daß dem Kranken damit schon die Heilung angekündigt wird: die Aufhebung der Ursache (der Sünde) bedeutet auch die Aufhebung der Folge (der Krankheit). Was erwartet man auch nach dem ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὴν πίστιν αὐτῶν, wenn nicht, daß die Heilung nun kommen wird? Gegen diese Auffassung scheint allerdings zu sprechen, daß im Folgenden Heilung und Sündenvergebung als zwei verschiedene Dinge gegenübergestellt werden, und daß die Heilung auf das Wort der Absolution hin eben noch nicht erfolgt. Allein dies läßt sich daraus verstehen, daß die Verhandlung Jesu mit dem Lahmen durch die Einrede der Schriftgelehrten eine Unterbrechung erfährt. Sie fallen ihm, wenn auch nicht laut, ins Wort, er muß erwidern, und so verschiebt sich der Abschluß der heilungwirkenden Rede mitsamt der Wirkung selbst bis zum Ende.

Es fällt dann freilich auf, daß Jesus sich beim Vollzuge der Heilung in dieser Weise unterbrechen läßt oder selbst unterbricht. Man meint, er ist um den Kranken beschäftigt; statt dessen studiert er — so müßte man annehmen — die Mienen anwesender Schriftgelehrter; gerade als ob er erwartete, daß sein Wort ihren Widerspruch wecken werde. Denn eine Äußerung der Schriftgelehrten stört ihn eben nicht; sie sprechen „in ihren Herzen“. Es fällt aber noch etwas Anderes auf. Offenbar wird der Kranke im weiteren Verlaufe eigentlich zur Nebenperson. Das Interesse ruht ganz auf dem Gegensatze zwischen Jesus und den Schriftgelehrten oder noch besser auf der Behauptung und dem Nachweise der Macht Jesu, Sünden zu vergeben wie Gott. Das Wunder geschieht schließlich nur zur Beglaubigung dieser Macht, es hat die Bedeutung eines Paradigmas und Beweismittels.

Ich möchte vermuten, daß hier eine Verschiebung des Ursprünglichen stattgefunden hat, die eigentliche Wundererzählung durch Ausgestaltung der polemischen Pointe benachteiligt ist.

Ein reiner, buchstäblich zu verwertender Geschichtsbericht liegt ja auf keinen Fall vor. Schon die Anwesenheit der Schriftgelehrten im Hause macht stutzig. Doch wird man das für subjektive Empfindung halten. Deutlich redet aber der Zug, daß Jesus „in seinem Geiste“ die Gedanken seiner Feinde erkennt. Denn natürlich darf das nicht (wie oben δια-

λεκτικῶς geschehen) in der beliebten Art rationalisiert werden: Jesus habe nach den Mienen und Gebärden der Schriftgelehrten geurteilt.¹ Der Zug hat Parallelen, die uns sagen, daß Jesus die Fähigkeit des Gedankenlesens nach Markus ohne weiteres eignet, als ein Ausfluß seines übermenschlichen Wesens.

Ferner kann das Wort V. 10, das sich im Vordersatze an die Gegner, im Nachsatze an den Lahmen richtet, so nicht von Jesus gesprochen sein. Verdächtig macht es aber auch der Terminus „Menschensohn“, wenigstens für die, die nicht glauben, daß Jesus mit diesem Titel von sich gesprochen hat. Wellhausen hat freilich noch jüngst² wieder zu begründen versucht, daß „der Sohn des Menschen“ in diesem Verse ursprünglich den Menschen bedeute und erst durch den Evangelisten auf Jesus bezogen und als Messias verstanden sei. Ich habe diese Meinung früher geteilt. Aber sie läßt sich nicht halten, und sie wird noch nicht damit erwiesen, daß „der Mensch kann Sünden vergeben“ einen guten Gegensatz zu „nur Gott kann es“ abgibt. „Der Menschensohn“ kann in dieser Geschichte, wie auch der nähere Sinn des Ausdrucks sein mag, immer nur eine Bezeichnung Jesu selbst gewesen sein. Wellhausens Argument, daß die Schriftgelehrten nach dem Zusammenhange *barnascha* nur in seiner gewöhnlichen Bedeutung Mensch hätten verstehen können, hat nur so lange Bedeutung, als feststeht, daß das Gespräch Jesu mit den Gegnern wirklich stattgefunden hat. Entscheidend aber ist, daß der Schluß, der die Pointe bildet, der Schluß von der Macht zu heilen auf die Macht Sünden zu vergeben, bei der Deutung vom Menschen seine Kraft verliert.³ Die Wundertat beweist eine spezifische göttliche Gewalt Jesu, aber nicht eine Gewalt „des Menschen“; also kann sie eine andere, auf gleicher Linie liegende, d. h. ebenfalls als göttlich gedachte Gewalt auch nur für Jesus demonstrieren. Darüber kann man schwerlich hinwegkommen. Denn die Auskunft, da Jesus Mensch sei, bewaise er durch seine Tat, daß auch „der“ Mensch Wunder tun könne, klingt künstlich: warum etwas für den Menschen dartun, was ausschließlich für Jesus gilt? Auch Mt 9, 8, wo die ἐξουσία übrigens nicht die Befugnis der Sündenvergebung, sondern die Macht solche Wunder zu vollbringen ist, kann nicht zu einer andern Auslegung zwingen, wie man die Stelle auch erkläre. Demnach trifft V. 10 derselbe Verdacht wie die andern Menschensohnstellen.

¹ So z. B. noch O. Holtzmann, a. a. O. S. 156.

² Wellhausen, Evang. Marci S. 17f.

³ Richtig Fiebig, Der Menschensohn S. 63.

In dem Gesagten liegt aber schon, daß die ganze Stelle nach urchristlicher Christologie schmeckt. Der Satz der Schriftgelehrten, daß Sündenvergebung ein göttliches Vorrecht ist, wird nicht angetastet. Der Nerv des Gedankens liegt darin, daß Jesus eben darum auch dies göttliche Vorrecht beanspruchen darf, weil er, wie sein Wunder zeigt, kein „Mensch“ ist, sondern ein mit übermenschlicher Kraft ausgerüstetes Wesen, der „Sohn Gottes“. Hier redet doch wohl nicht der Bericht-erstat-ter, der Geschehenes wiedergibt, sondern der Apologet Jesu und christliche Lehrer.

Daß man dem Evangelisten nicht zu nahe tritt, wenn man ihm — oder meinetwegen seinem Vorgänger — einen Anteil an der Geschichte zutraut, zeigen schließlich gut die Geschichten, die im Zusammenhange des Markus folgen. Gerade was über die Gegner Jesu in diesen Perikopen gesagt wird, weist mehrfach auf zurecht gemachte Geschichte oder mindestens auf getrübe Wiedergabe der Dinge hin.

Am wenigsten gilt dies noch von der ersten Sabbatsgeschichte (2, 23 ff.), obwohl es Wunder nimmt, daß die Pharisäer, die man doch sicherlich nicht in der Gesellschaft der Jünger vermutet, als sie die Ähren ausreißen, sofort zur Stelle sind, um ihr Verdikt abzugeben. In der zweiten Sabbatsgeschichte (3, 1 ff.) klingt es nicht eben natürlich, daß die Pharisäer, bloß weil in der Synagoge ein Mensch mit starrer Hand ist, von vornherein das Wunder erwarten oder, wie Markus sagt, Jesus belauern, ob er ihn am Sabbat heilen werde. Und gar die Schlußbemerkung, daß man auf die bloße Sabbatsheilung hin die Tötung Jesu plant, ist alles Andere, nur nicht eine historische Angabe.¹ Sehr klar liegt die Sache beim Zöllnergastmahl (2, 15 ff.). Sollen hier „die Schriftgelehrten der Pharisäer“ beim Mahle nicht anwesend sein, wie kommen sie dazu, zu „sehen“, daß Jesus mit den Zöllnern und Sündern zu Tische sitzt? Wie können sie zu den Jüngern reden, die doch beim Mahle sind? Oder sollen sie es hinterher tun, wie kommt es, daß Jesus ihre Rede vernimmt? Nehmen sie aber selber am Mahle teil, wie können sie Jesus tadeln? Sie müssen also bei dem stark besetzten Mahle zugegen sein, ohne mitzuessen, als Zuschauer auf der Gallerie — eine Situation, die sich abermals nicht vorstellen läßt. In der Tat, die ganze Szene ist künstlich geschaffen. Den Anlaß gibt die Berufung Levis, das Material liefert der Zug der Überlieferung, daß Jesus sich des Verkehrs mit Zöllnern nicht schämte, die Absicht ist, dem Worte Jesu von den Starken und

¹ Vgl. mein „Messiasgeheimnis“ S. 120 f.

Kranken (V. 17) eine Folie und Vorbereitung zu geben.¹ Die folgende Erzählung vom Fasten endlich kann ich nur für eine reine Lehrerzählung halten, die deutlich den Standpunkt der Gemeinde verrät; sie hat, ähnlich wie die Geschichte von der Jüngerwahl (3, 13 ff.), nur die Form einer historischen Einzelszene. Ich führe das jedoch nicht näher aus. Mir scheint, wer diese Züge der Markusdarstellung erwägt, wird ganz von selbst zu der Frage geführt, ob die Verhandlung über das Recht der Sündenvergebung, die so glatt einen dogmatischen Gedanken zum Ausdruck bringt, nicht ein Zuwachs zur ursprünglichen Geschichte von der Heilung des Lahmen ist.

Ist meine Vermutung richtig, so ist noch eine Bemerkung über V. 5 am Platze. Das Wort: „deine Sünden sind vergeben“ hat — unbeschadet der oben gegebenen Erläuterung — in der Ökonomie des Ganzen vor allem die Bedeutung einer Einleitung und Basis der folgenden Streitverhandlung. Daß der Kranke es empfängt, ist dem Erzähler weniger wichtig, als daß Jesus es zu sagen wagt. Es scheint geradezu den Sinn einer Provokation der Gegner zu gewinnen, auf die ihr mürrisches und feindseliges Urteil und alles Weitere nun notwendig folgen muß.²

¹ Ganz ähnlich J. Weiß, Das älteste Evang. S. 159 und Wellhausen z. St.

² Erst nach Einsendung der vorstehenden Bemerkungen sehe ich bei der Lektüre des Schriftchens „Die Quellen des Lebens Jesu“, mit dem Wernle die Sammlung der „Religionsgeschichtlichen Volksbücher“ so glücklich eröffnet hat, daß er S. 68 f. eine ganz ähnliche Auffassung der besprochenen Geschichte angedeutet hat, wie sie oben gegeben ist. Ich hoffe, mein kleiner Aufsatz behält dennoch seinen bescheidenen Wert.

Zum Thema „Menschensohn“.

Von W. Wrede in Breslau.

In der neueren Diskussion über den Menschensohn ist ein Punkt zwar nicht vergessen,¹ aber durchweg nicht so gewürdigt worden, wie er es verdient. Fiebig kann z. B. eine ganze Schrift über den Menschensohn schreiben, ohne auch nur von ihm Notiz zu nehmen.

Das wichtigste, wenn auch nicht das einzige, Argument für die Annahme, daß Jesus dieser Selbstbezeichnung sich nicht bedient hat, scheint mir noch immer die Unmöglichkeit zu sein, sich eine Redeweise, wie sie die Evangelien ihm zumuten, in der Wirklichkeit vorzustellen. Ein König kann wohl einmal sagen: der König will es, und sich selbst dabei meinen; eine ständige Ausdrucksweise solcher Art aber wäre ein Unding, im Morgenlande so gut wie bei uns. Und doch soll Jesus fortwährend statt des Ich die dritte Person mit dem — gleichviel, wie gemeinten — Titel gebraucht, d. h. von sich wie von einem Dritten geredet haben? Das liefe auf Kaprice und vollendete Unnatur hinaus, die dann doch, so viel die Evangelien erkennen lassen, niemand auffällig gewesen wäre. Es ist lediglich unsere frühe Gewöhnung an die Worte der Evangelien, die uns hierüber so leicht hinweggehen läßt.

Verständlich und denkbar wäre die Redeweise erst in dem Augenblicke, wo man nachweisen könnte, daß der Aramäer die Gewohnheit gekannt hätte, statt: ich will, weiß, tue, zu sagen: der Mensch will, weiß, tut. Die Behauptung ist in alter und neuer Zeit wohl gewagt worden, aber der Beweis nicht geliefert. Nachgewiesen ist nur, daß im Aramäischen in gewissen Fällen ein Ich durch „dieser Mann“ oder „diese Frau“ vertreten wird. Für den Sprachgebrauch der Evangelien ist auch das so lange gänzlich bedeutungslos, als bei „dem Sohne des Menschen“ das Demonstrativum gerade fehlt, das allein den Hinweis auf das „Ich“

¹ Es sei nur auf Eerdmans, Theol. Tijdschrift 1894, S. 174 und auf Wellhausen, Evangelium Marci S. 68 verwiesen.

enthalten würde. Vermutlich hätten doch auch die Übersetzer der aramäischen Worte Jesu soviel Aramäisch gekonnt, um eine solche Gewohnheit zu kennen und im Griechischen das korrekte Ich einzusetzen.

Wenig beachtet wird, daß die formale Eigentümlichkeit der Rede-weise keineswegs ausschließlich an dem Terminus Menschensohn haftet, und doch ist es nicht unwichtig. Von den synoptischen Worten Jesu, in denen ὁ Χριστός das Subjekt bildet, sei dabei ganz abgesehen. Mt 23, 10 wird vielfach als Glosse betrachtet, und daß Mc 12, 35 par. und selbst Lc 24, 26. 46 eine volle Analogie zu den Menschensohnstellen bilden, kann man bestreiten, obwohl die lukanischen Worte („mußte nicht der Christus dieses leiden usw.“) ihnen aufs Nächste verwandt klingen.¹ Um so gewisser ist, daß Jesus auch mit dem Titel „der Sohn“ oder „der Sohn Gottes“ von sich selber redet. In den Synoptikern kommt das freilich nur zweimal vor, Mt 11, 27 und Mc 13, 32, ganz gewöhnlich ist es dagegen im Johannesevangelium.

Auffallend ist, daß in allen alten Urkunden niemals andere Personen den Titel ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου von Jesus gebrauchen, wie es beim Titel ὁ υἱὸς (τοῦ θεοῦ) so häufig ist. Die einzige Ausnahme ist Act 7, 56, das Wort des Stephanus ist aber eine Nachbildung von Lc 22, 69 par. Joh 12, 34 kommt nicht in Betracht.

Die weiteren Fragen, zu denen die merkwürdige Erscheinung, daß man Jesus so reden lassen konnte, anregen, sollen hier nicht aufgeworfen werden. Eine Erinnerung an die Erscheinung selbst schien mir nicht überflüssig.

¹ Aus Johannes darf man jedenfalls 17, 3 zitieren, wo Jesus sogar sagen kann: „daß sie . . . den du gesandt hast, Jesus Christus erkennen.“

27151

27151

Zeitschrift für die neu-
testamentliche Wissen-
schaft.

v.5
1904

DATE	ISSUED TO
JA 22 '66	<i>Feb 12</i>
MR 6 '71	<i>Ron Knight EGS</i>
MR 11 '71	<i>Ron Knight</i>

LIBRARY
SOUTHERN CALIFORNIA SCHOOL
OF THEOLOGY
CLAREMONT, CALIF.



PRINTED IN U.S.A.

